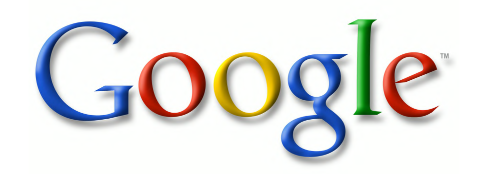
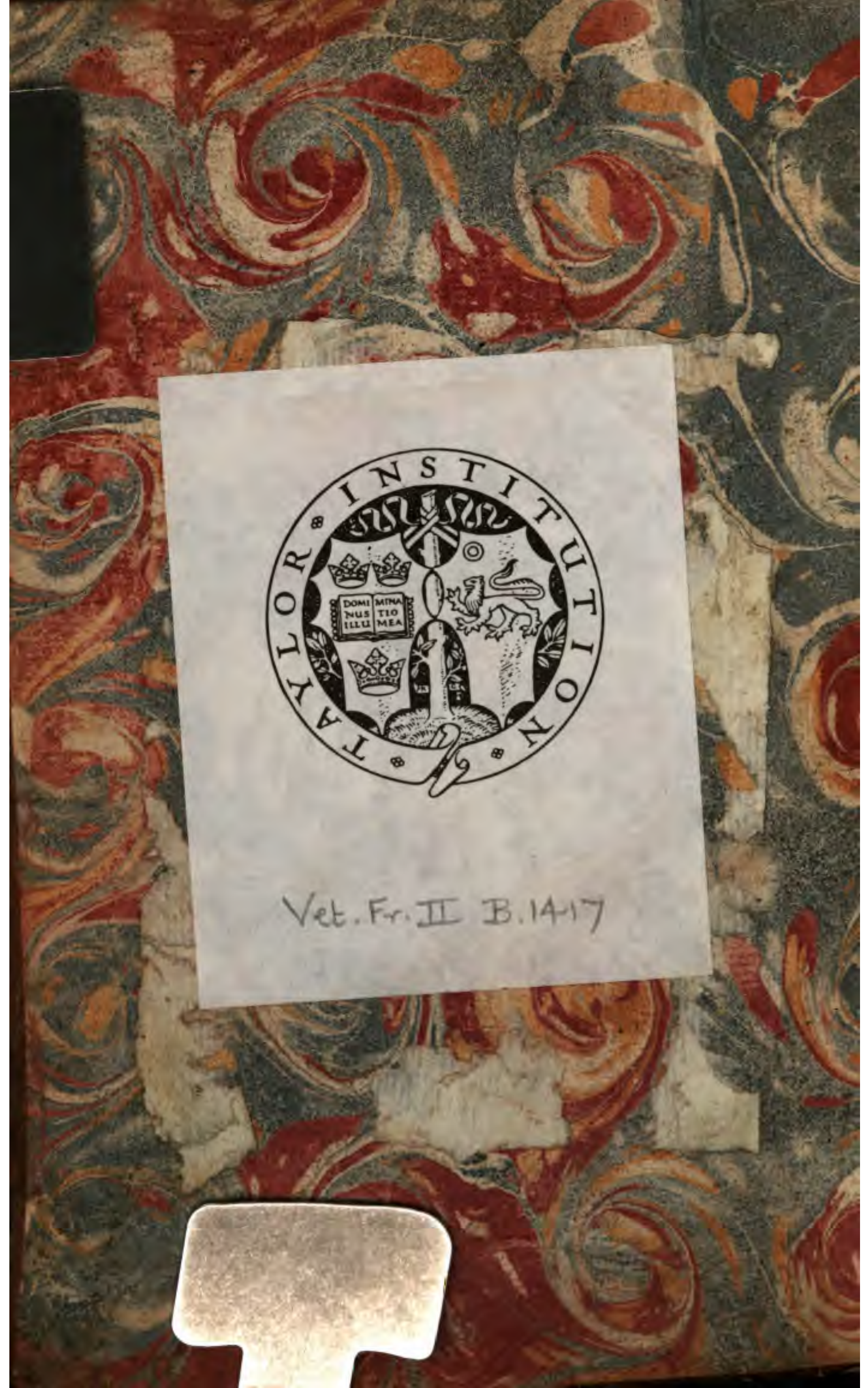





TAYLOR INSTITUTION
DOMI NUS ILLU MINA TIO MEA





COURS COMPLET

DE MÉTAPHYSIQUE,

SACRÉE ET PROFANE.

Tome III.

COURS COMPLET

DE MÉTAPHYSIQUE,

SACRÉE ET PROFANE.

Tome III.

ex Libris Fr. de Closset

THÉORIE
DES
ÊTRES INSENSIBLES,
OU
COURS COMPLET
DE MÉTAPHYSIQUE,
SACRÉE ET PROFANE,
MISE A LA PORTÉE DE TOUT LE MONDE,

Avec une Table alphabétique des Matieres, qui fait de tout cet Ouvrage, un vrai Dictionnaire de Métaphysique & de Philosophie.

PAR M. l'Abbé PARA *DU PHANJAS.*

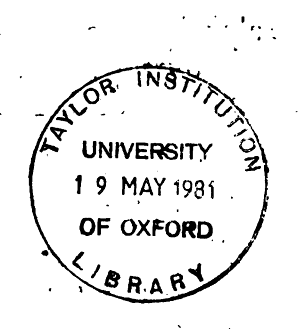
TOME TROISIEME.

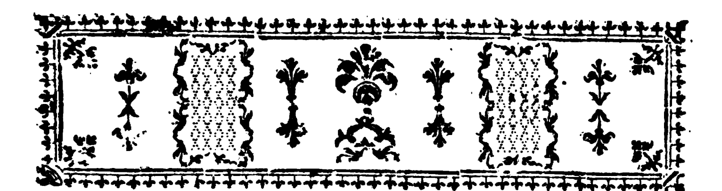


A PARIS,
Chez L. CELLOT & A. JOMBERT, Fils Jeune, Libraires-Impr. Rue Dauphine ; seconde porte cochere à droite en entrant par le Pont-Neuf, AU FOND DE LA COUR.

M. DCC. LXXIX.

Avec Approbation & Privilege du Roi.


TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
1 9 MAY 1981
OF OXFORD
LIBRARY



THÉORIE DES ÊTRES INSENSIBLES, OU COURS COMPLET DE MÉTAPHYSIQUE, SACRÉE ET PROFANE.

CINQUIEME TRAITÉ.

THÉORIE DE L'AME HUMAINE.

1035. OBSERVATION. L'*Ame de l'Homme*, & l'*Ame de la Brute* : tels ont été, dans tous les siecles, les deux grands objets des ſpéculations des plus profonds Naturaliſtes, des plus ſublimes Métaphyſiciens.

Qu'eſt-ce que ce Principe intérieur qui anime l'Homme ? Qu'eſt-ce que ce Principe intérieur qui anime la Brute ? Ne ſont-ils l'un & l'autre qu'une même eſpece de principe ; ou ſont-ils deux principes intrinſequement & eſſentiellement différens ? Ne ſont-ils l'un & l'autre que la Matiere diverſement

modifiée ; ou sont-ils chacun une substance à part ; une substance intrinsequement & essentiellement distinguée de la matiere ?

Tel est le *grand Problême* dont la solution a toujours intéressé tous les plus beaux génies de tous les siecles ; & qu'il s'agit de résoudre pleinement, de la maniere la plus simple & la plus solide, dans tout ce traité & dans tout le traité suivant.

Mais comment & par quelle voie pourra-t-on jamais établir scientifiquement, la matérialité ou l'*immatérialité*, l'identité ou la *non-identité* du double Principe invisible, qui anime & l'Homme & la Brute ? Par la voie de l'expérience & de l'analyse !

Pour parvenir à bien connoître & l'Ame de l'homme, & l'Ame de la brute ; il faut en quelque sorte *les analyser l'une & l'autre*, dans leurs opérations & dans leurs effets : c'est-à-dire, qu'il faut les mettre l'une & l'autre, comme en regard avec la matiere ; pour décider si leurs effets conviennent ou ne conviennent pas à une substance purement & simplement matérielle : qu'il faut les mettre de même comme en regard entre elles ; pour décider si les opérations de l'une sont ou ne sont pas les mêmes que les opérations de l'autre ; pour décider par conséquent, si les opérations de l'homme & de la brute, annoncent & démontrent une identité ou une diversité de nature, dans les Principes invisibles d'où elles émanent.

C'est donc dans leurs opérations & dans leurs effets, que nous allons examiner & observer ces deux *Principes internes*, qui animent & l'homme & la brute. C'est par-là uniquement que l'on peut acquérir, sur l'un & sur l'autre, une *Science expérimentale*, qui soit propre à bien manifester & à bien dévoiler leur invisible nature.

L'Ame humaine sera l'objet de ce Traité ; l'Ame

des Brutes, sera l'objet du Traité suivant. Dans l'un & dans l'autre, nous aurons soin de mettre sous les yeux du Public philosophe, tout ce que peuvent offrir & présenter d'intéressant, ces deux invisibles Natures, dans tout ce qu'elles ont de rapports réels ou apparens, dans tout ce qu'elles ont de différences essentielles & caractéristiques.

DIVISION DE CE TRAITÉ.

1036. OBSERVATION. L'Ame humaine peut être envisagée, & *dans sa Nature*, & *dans ses Puissances* : dans ce qui constitue la substance & le fonds de son être; & dans les faculté actives ou passives, qui en sont l'apanage.

Tel est le double point de vue sous lequel nous allons l'observer, dans les deux Sections suivantes : ce qui nous donnera occasion de faire passer comme en revue, les différentes observations & les différentes spéculations qui ont été faites sur cet intéressant objet, depuis plusieurs milliers d'années; de combattre & de détruire les fausses inductions que l'on a voulu en tirer; de montrer & d'établir les vraies conséquences qui en résultent.

PREMIERE SECTION.

NATURE DE L'AME-HUMAINE.

1037. OBSERVATION. QUELLE foule d'Ouvrages n'a pas enfanté la Philosophie, depuis le siecle de Platon jusqu'à nos jours, sur l'Ame humaine ! Mais, dans cette foule d'Ouvrages plus ou moins volumineux, dont l'Ame humaine a été l'objet, com-

bien de fastidieux verbiage, combien d'assommantes inutilités, combien peu de vraies lumieres!

I°. Parmi les différens Ouvrages qui ont eu pour objet l'Ame humaine; il n'y en a aucun qui ait eu autant de réputation, que celui de Locke, l'un des plus grands Philosophes qu'ait produit l'Angleterre. Dans un âge où l'on est d'autant plus avide de connoissances, que l'on en connoît moins les bornes; nous nous flattions qu'en nous procurant l'*Essai sur l'Entendement humain*, Ouvrage si vanté, & si digne de l'être à bien des égards, nous allions acquérir un fonds inépuisable de connoissances nouvelles, de connoissances infiniment intéressantes. Nous en fîmes donc l'acquisition; & nous nous empressâmes de le lire & de le méditer. Qu'est-ce que nous y apprîmes?

Nous y apprîmes que l'Ame ne pense pas toujours; par exemple, qu'elle ne pense pas dans un état de sommeil paisible & profond: que l'ame, en commençant à exister dans le corps humain, n'est pas enrichie d'une infinité d'idées innées, images insensibles de toutes les choses qui peuvent devenir l'objet de nos connoissances: que l'ame n'a que très-peu d'idées, dans l'état d'enfance; & qu'à l'âge de six mois ou de deux ans, nous n'étions pas une ame fort savante. Hélas! nous savions bien ou nous soupçonnions bien tout cela; & l'Auteur que nous méditions, ne nous servit à cet égard, qu'à nous mieux affermir dans des persuasions qu'avoient déjà fait naître en nous de concert, l'impulsion de l'instinct & la lumiere de la raison.

Nous y apprîmes, ou l'on voulut nous y apprendre, qu'il n'y a aucune notion de bien moral & de mal moral, qui soit commune à la généralité des hommes; aucune regle de mœurs, qui soit empreinte en notre nature, dans nos esprits & dans nos cœurs: qu'en genre de *Principes moraux*, tout dépend des

préjugés de l'éducation ; & que ce qui est mis au rang des vertus dans un siecle & chez un peuple, un autre peuple ou un autre siecle le met ou le mettra au rang des vices & des crimes. Nous avouerons, sans vanité, que nous n'en crûmes rien du tout; & qu'après avoir réfléchi sur les fondemens que donnoit l'Auteur à son opinion, nous fûmes surpris & fâchés de voir un grand homme, adopter & avancer un aussi révoltant paradoxe, sur des autorités qui n'auroient pas dû en imposer à la plus crédule Femmelette. (869).

Nous y apprîmes que notre Ame a des idées simples & des idées composées, des idées complettes & des idées incomplettes, des idées distinctes & des idées confuses, des idées particulieres & des idées générales. Nous savions déjà assez bien tout cela à peu près.

Nous y apprîmes encore que nous acquérons successivement & peu à peu une foule d'idées, à mesure que nos organes se développent & se perfectionnent ; & que toutes ou presque toutes nos idées nous viennent par le ministere de nos sens : ce que nous savions déjà encore très-bien.

Mais, ce que nous aurions été extrêmement curieux d'y apprendre, c'est *comment nos idées nous viennent par le ministere de nos sens :* ou comment l'impression & le jeu de nos organes, deviennent dans nous la cause physique de nos perceptions intellectuelles; & c'est précisément ce que l'on ne nous y apprend aucunement. (16, 461, 480).

Qu'apprîmes-nous donc de bien utile & de bien intéressant, sur la nature & sur les opérations de l'Ame humaine, dans l'ouvrage de Locke ? Bien peu de chose, presque rien : si ce n'est que l'Ame humaine, ainsi que la Nature visible, ne peut être bien connue, que par le moyen de l'observation & de l'expérience.

« Locke passa toute sa vie, dit le célebre de Maupertuis, à chercher quelques vérités; & tout son travail aboutit à trouver l'excuse de nos erreurs ».

Une foule de Philosophes, tels que les Aristote, les Platon, les Descartes, les Malebranche, avoient fait le roman de l'Ame. Locke a tâché d'en faire l'histoire naturelle; d'après l'expérience & d'après l'observation. Mais, en s'attachant à mieux observer & à mieux établir les connoissances humaines; plus fait pour démolir que pour édifier, quelquefois plus Sceptique que Philosophe, il lui arrive assez souvent de ne détruire les chimeres d'autrui, que pour leur substituer les siennes; de ne sapper des préjugés, que pour établir des incertitudes & des doutes; d'assembler plus de nuages, qu'il ne répand de lumiere, sur la nature de l'Ame humaine. On trouve dans lui, sur une foule d'objets particuliers, une *Métaphysique de détail*, neuve, subtile, solide, profonde, qui le place à côté des plus grands Philosophes. Mais la Métaphysique en grand, dans lui souvent fort superficielle, presque toujours fort indigeste & fort ténébreuse, ne lui donne pas le même dégré d'excellence.

II°. Parmi les différens Ouvrages qui ont eu pour objet l'Ame humaine, on peut encore assigner un rang très-distingué, à la *Critique suivie & raisonnée* que fit Léibnitz de l'Essai sur l'Entendement humain; & qui forme le premier volume in-quarto de ses Œuvres philosophiques.

Dans cette Critique suivie & raisonnée, Léibnitz prend assez communément le contre-pied des sentimens de Locke; & si celui-ci n'a pas toujours tort, il est démontré du moins qu'il n'a pas toujours raison. Quelques Pédans des siecles de barbarie s'étoient imaginé qu'Aristote avoit vû toutes les vérités. Quelques enthousiastes Admirateurs de Locke, fai-

soient le même honneur à leur héros. Sottise égale de part & d'autre !

III°. Après avoir lu & médité à loisir, tout ce qui a été écrit & publié de plus solide & de plus profond, dans les différens siecles, sur un sujet qui nous intéresse si intimement, & qui se prête si peu à nos connoissances, sur l'Ame humaine : il nous a paru que ce sujet restoit encore à traiter, d'une maniere qui pût être utile & intéressante pour le commun des Lecteurs.

Il y a des sujets qui ne paroissent guere susceptibles de nouvelles découvertes & de nouvelles lumieres : parce que tout ce qu'on peut y observer & y découvrir, est connu depuis long-tems. Telle est, à certains égards, l'Ame humaine. La philosophique théorie que nous allons en donner, dans cette Section & dans la Section suivante, sera donc destinée, en partie à exposer & à établir un petit nombre de *Vues nouvelles* sur cet intéressant objet; & en plus grande partie, à analyser plus méthodiquement & à développer plus lumineusement les différentes connoissances qu'on en a eues de tout tems : connoissances qui seront toujours susceptibles d'un intérêt nouveau ; tant qu'il sera possible de les présenter & de les établir d'une *maniere nouvelle*, avec plus d'intelligibilité, avec plus de solidité, avec plus d'ordre, de richesse, & de goût.

Dans cette premiere Section, nous avons à rechercher, d'après l'expérience & d'après l'observation, quelle est la *nature intrinseque* de l'Ame humaine. Qu'est-ce donc que l'Ame humaine, & quelle en est la nature ? Cette nature est-elle matérielle ou immatérielle ? Cette nature est-elle périssable ou indestructible ? Cette nature est-elle libre ou nécessitée ? Tel sera l'objet des trois articles suivans : dans lesquels, en observant & en analysant l'Ame humaine

jusques dans sa plus intime substance, & en soumettant à un philosophique examen sa *Spiritualité*, son *Immortalité*, sa *Liberté*; nous ferons voir irréfragablement qu'elle est par sa nature, une substance spirituelle, immortelle, libre.

ARTICLE PREMIER.

SPIRITUALITÉ DE L'AME HUMAINE.

1039. OBSERVATION. L'AME humaine, quelle qu'en soit la nature, est, de l'aveu de tous les Philosophes, cette substance qui dans nous a en partage & la Pensée & le Sentiment.

I°. Selon un petit nombre de *Philosophes matérialistes*; cette Substance qui dans nous a en partage & la pensée & le sentiment, n'est rien de plus que la matiere organisée.

Ainsi, selon cette classe de Philosophes, qui n'a jamais pu donner aucune raison & aucune preuve de sa paradoxale opinion : dans l'Homme quelconque, dans le plus grand Géometre, dans le plus sublime Métaphysicien, dans le plus clairvoyant Naturaliste, dans le Politique aux vues les plus étendues & les mieux concertées; il n'y a, ainsi que dans un bloc de marbre, qu'une *substance matérielle*, qu'une pure matiere. Et le bloc de marbre auroit en partage la pensée & le sentiment, ainsi que le plus sublime génie : si les élémens matériels qui constituent ce bloc de marbre, étoient intérieurement configurés & organisés, comme l'est le corps humain.

II°. Selon tout ce qu'il y a eu de *vrais Philosophes*, depuis le siecle de Socrate & de Platon jusqu'à nos jours : cette Substance qui dans nous a en partage la

pensée & le sentiment, est une *substance spirituelle*, dont la destination est d'être ou le principe ou le sujet de nos pensées, de nos jugemens, de nos raisonnemens, de nos sensations, de nos affections, de toutes nos connoissances & de tous nos sentimens : comme la Matiere est le principe ou le sujet de son étendue, de son inertie, de sa solidité, de ses différens mouvemens, de ses différentes configurations.

Ainsi, selon cette classe de Philosophes, qui a toujours été la classe respectée & dominante chez toutes les nations éclairées : la *Substance spirituelle* & la *Substance matérielle* different toujours essentiellement entre elles, & dans leur nature, & dans leurs propriétés. La premiere a toujours essentiellement dans sa nature, la faculté du moins primitive & radicale de penser & de sentir. La seconde exclut toujours essentiellement de sa nature, & le sentiment & la pensée. La premiere n'a & ne peut avoir aucune configuration, aucun mouvement méchanique, produit d'une masse par une vîtesse, aucune solidité de parties. La seconde s'annonce toujours, ou par une configuration, ou par un mouvement méchanique, ou par une résistance au mouvement local, ou par une impénétrabilité de parties.

II°. La distinction de ces *deux Substances dans l'homme*, distinction qui a toujours & par-tout été un point fondamental de toute Croyance religieuse, se trouve déjà assez nettement exprimée, assez explicitement marquée & caractérisée, au commencement même du premier livre de l'Ecriture sainte.

Dieu, qui évidemment n'est point la substance matérielle, créa l'homme à son image & à sa ressemblance : dit le premier chapitre de la Genese. Voilà donc dans l'homme, outre la substance matérielle, qui ne sauroit être l'image d'un Dieu essentiellement esprit, une chose par où l'homme est l'image de Dieu,

& qui ne sauroit être qu'un esprit, qu'une substance spirituelle. (Et ait : faciamus Hominem ad imaginem & similitudinem nostram : ut præsit Piscibus maris, & Volatilibus cœli, & Bestiis, universæque Terræ, omnique Reptili quod movetur in terrâ! Et creavit Deus Hominem ad imaginem suam : ad imaginem Dei creavit illum : masculum & fœminam creavit eos).

Dieu, dit le second chapitre de la Geneze, forma l'Homme, du limon de la terre; & il mit dans lui un souffle de vie, une Ame qui le rendit vivant. Voilà donc dans l'homme, outre la substance terrestre dont fut formé son corps, une *autre substance* qui l'anime, qui le rend vivant; & qui nous est annoncée & montrée comme différente de celle qui constitue le limon de la terre; & par conséquent, comme différente de toute substance d'une nature semblable à celle du limon de la terre. (Formavit igitur Dominus Deus Hominem de limo terræ; & inspiravit in faciem ejus Spiraculum vitæ, & factus est Homo in Animam viventem).

1039. REMARQUE. La *nature des Esprits*, tel a été de tout tems, & le plus intéressant objet, & le plus grand écueil des spéculations de la Philosophie.

I°. La connoissance d'une *Substance spirituelle*, par qui soit gouvernée la Nature visible, & la connoissance d'une *autre Substance spirituelle*, par qui l'homme soit animé, furent sans doute les deux points fondamentaux de la Philosophie & de la Religion des premiers âges du monde. Et ces deux points fondamentaux de la primitive Croyance du genre humain, au tems de sa dispersion, après le Déluge, passerent plus ou moins explicitement, ou plus ou moins confusément, par la voie de la tradition & par la voie de la raison, chez toutes les Nations anciennes, dont l'histoire nous a conservé la mémoire.

Delà, chez toutes ces anciennes nations, & chez toutes les nations qui en dériverent, l'idée d'un

Dieu ſupérieur à la Nature viſible, & diſtingué de cette Nature viſible !

Delà, chez ces mêmes nations, l'idée d'une *Vie à venir*, pour l'eſpece humaine ; & par-là même, l'idée d'une ſubſtance immatérielle dans l'homme, ou d'une ſubſtance qui ne ſoit en rien ſemblable à la matiere, & qui ſoit incapable de ſe décompoſer & de ſe détruire avec la ſubſtance qui forme le corps humain.

La *permanence de l'Ame humaine*, après la mort de l'homme, eſt un dogme commun à toutes les nations de la terre : diſoit il y a près de deux mille ans, le Philoſophe & l'Orateur Romain. C'eſt le dogme de la Nature elle-même, qui par-tout forme le même jugement tacite ſur l'immortalité des eſprits, & qui par-tout a un ſecret preſſentiment d'une vie future : preſſentiment qui exiſte avec le plus d'énergie, & qui ſe montre avec le plus d'éclat, dans les génies les plus ſublimes, dans les ames les plus élevées. (Permanere Animos arbitramur, conſenſu Nationum omnium. --- Maximum verò argumentum eſt ; Naturam ipſam de immortalitate Animorum tacitam judicare. --- Neſcio quomodò inhæret in mentibus, ſœculorum quoddam augurium futurorum : idque in maximis ingeniis altiſſimiſque animis, & exiſtit maximè, & apparet facillimè. *Tuſc. quæſt. I°.*)

Cette même idée, ce même preſſentiment, ce même jugement de la Nature, ce même dogme fondamental de toutes les religions, exiſte de même aujourd'hui chez toutes les Nations de l'univers. La permanençe de l'Ame humaine, après la mort de l'homme, eſt le dogme fondamental de toutes les Nations chrétiennes, de toutes les Nations Mahométanes, de toutes les Nations Aſiatiques qui ſuivent la religion de Bramha, de Foé, d'Amida ; de toutes les Nations barbares ou ſauvages, de l'Afrique & de l'Amérique, avec leſquelles le Commerce nous a mis en relation : ainſi qu'en conviennent una-

nimement les Incrédules les plus décidés de ces derniers tems.

« Ne craignons point (dit M. de Voltaire, dans » sa Philosophie de l'Histoire) de trop peser sur » cette grande *Vérité historique :* que la Raison hu- » maine commencée adora quelque Puissance, quel- » que Etre, qu'on croyoit au-dessus du pouvoir or- » dinaire; soit le soleil, soit la lune ou les étoiles : » que la Raison humaine cultivée adora, malgré » toutes ses erreurs, un *Dieu suprême*, maître des » élémens & des autres Dieux; & que toutes les na- » tions policées, depuis l'Inde jusqu'au fonds de » l'Europe crurent en général une *Vie à venir :* quoi- » que plusieurs sectes de Philosophie, eussent une » opinion contraire ».

II°. Quand la Philosophie commença à naître, chez les différentes nations : l'*idée de Dieu*, & l'*idée de l'Ame humaine*, dûrent attirer & attirerent effectivement les premiers regards des esprits philosophes. Et ces premiers regards ou ces premiers élans de la Philosophie naissante, dûrent la mener, & la menerent en effet, à de grandes perplexités, à d'étranges opinions, sur ces deux grands objets de ses spéculations; dont il lui falloit chercher & déterminer, au milieu des choses visibles, l'invisible nature.

Delà, les incertitudes, les variations, les contradictions continuelles, que l'on trouve presque par-tout, dans les idées mal digérées & mal affermies de la plupart des anciens Philosophes, au sujet de Dieu & de l'Ame humaine. Ne voyant & ne sentant par-tout que des corps, & jugeant qu'il existe réellement des esprits, ils philosopherent à perte de vue, sur la *nature des Esprits & des Corps:* tantôt confondant, & tantôt distinguant ces deux sortes d'objets, dont l'esprit philosophique n'avoit pas encore fait deux classes d'êtres, essentiellement différentes. Faute de principes fixes d'où ils puissent partir, faute

d'idées nettes & distinctes qui puissent les diriger, on les voit ne se tirer d'un abîme, que pour se précipiter dans un autre abîme. Ce qu'ils établissent d'une part, de l'autre ils le démolissent. Au moment même où la raison les éleve vers le Spiritualisme, souvent l'imagination les rabaisse vers le Matérialisme. Dans leurs idées discordantes & antipathiques, on pourroit presque toujours aisément trouver le pour & le contre à cet égard : même dans ceux qui sont au fonds le plus décidés, ou pour le Spiritualisme, ou pour le Matérialisme. Un Abbé d'Olivet ne verra guere dans eux, que des Spiritualistes : un Chevalier d'Argens n'y trouvera au contraire, que des Matérialistes.

Delà aussi, quelques spéculations peu philosophiques, quelques expressions en apparence peu orthodoxes, dans quelques-uns des premiers Peres de l'Eglise : qui, enrichis pour la plupart de toute la brillante littérature & de toute l'indigeste philosophie de l'ancienne Grece, ne se défierent pas toujours assez de leurs guides & de leurs maîtres en ce genre ; & qui, en philosophant d'après eux sur la *nature des Esprits*, & en cherchant à expliquer & à établir la doctrine du Spiritualisme, qui fonciérement se montre par-tout comme leur doctrine fondamentale, parurent quelquefois n'être pas trop bons raisonneurs en cette matiere, & ne s'éloigner pas assez, dans leurs idées & dans leurs expressions, des idées & des expressions du Matérialisme : quoique l'on puisse dire, pour leur justification, d'après des Savans très-versés dans la lecture des Peres Grecs, que quand, en parlant de Dieu ou de l'Ame humaine, ils emploient quelquefois ces termes impropres *ὑλη*, *σωμα*, *materia*, *corpus*, qui font tout le fondement des reproches qu'on leur fait en ce genre ; ils ne les emploient jamais que dans le même sens qu'at-

tachent les modernes Métaphysiciens au terme de Substance. (1092).

III°. La *doctrine du Spiritualisme*, doctrine de tout tems par-tout répandue, par-tout adoptée, & presque par-tout assez mal conçue ou assez mal présentée par la Philosophie, n'a commencé à être bien philosophiquement analysée & développée, qu'au tems où Descartes, d'après des principes certains & lumineux, établit l'essentielle distinction de la Substance pensante, & de la Substance figurée & étendue. Comme la doctrine de la gravitation, quoique de tout tems foncierement connue de tout le monde, n'a commencé à être bien philosophiquement exposée & établie, qu'au tems où Newton, d'après les plus ingénieuses observations, & d'après les plus sublimes spéculations, en découvrit & en démontra les fameuses loix.

La gloire de ces deux grands hommes, c'est d'avoir été les premiers à porter toute la lumiere de la sublime & profonde Philosophie, l'un dans la Métaphysique; & l'autre dans la Physique. Ils n'ont point créé, en ce genre, une *nouvelle doctrine* : mais ils ont créé l'un & l'autre des théories nouvelles, qui ont mis dans leur plus grand jour possible, des idées auparavant par-tout reçues, mais presque partout mal établies ou mal développées.

LE MATÉRIALISME.

1040. OBSERVATION. On nomme *Matérialisme*, l'absurde opinion qui exclut de la Nature, toute substance spirituelle; qui n'admet dans la Nature, que des substances matérielles, que l'organisation rend sensibles & pensantes. Nous avons déjà envisagé le Matérialisme, relativement à Dieu : il nous reste à l'envisager ici, relativement à l'Ame humaine.

I°. Les Matérialistes s'accordent tous à supposer toujours, & à ne prouver jamais, que la Matiere

devient ſenſible & penſante par ſon organiſation ; & qu'il eſt inutile d'admettre dans l'Homme, une ſubſtance ſpirituelle, en qui réſide la faculté de penſer & de ſentir.

L'Ame humaine, ſelon tous les Matérialiſtes, n'eſt donc qu'une pure matiere. C'eſt, ſelon Epicure, un mêlange de matiere ignée & de matiere aérienne, combinée avec la partie la plus ſpiritueuſe & la plus veloutée du ſang. C'eſt, ſelon Ariſtote, un élixir ou un ſublimé des quatre principes élémentaires des corps, auquel il donne le nom de Quinteſſence. C'eſt, ſelon Hobbes, une pure matiere telle quelle, convenablement configurée & agitée. C'eſt, ſelon Spinoſa, une ſimple modification de la Subſtance unique & univerſelle. (771 & 777).

II°. Locke, pour ſe donner le mérite d'avoir un ſentiment à part, & pour former comme le chaînon entre les Matérialiſtes & leurs Adverſaires, commence par démontrer que l'Ame humaine eſt une ſubſtance ſpirituelle, principe ou ſujet de la Penſée ; & que la Matiere ne peut penſer par elle-même, en vertu de ſes facultés ou de ſes propriétés naturelles. Mais il prétend ou il ſoupçonne, ſans établir aucunement ſon opinion ou ſon ſoupçon, qu'il ne répugne pas que Dieu, par ſa toute-puiſſance abſolue, donne à la Matiere, *la faculté ſurnaturelle de penſer.*

A quoi tend ce ſoupçon haſardé, cette aſſertion paradoxale ? A détruire ou à rendre ſuſpectes toutes les *preuves philoſophiques* qu'on peut donner, de la ſpiritualité de l'Ame humaine : à préparer les eſprits à être moins révoltés de l'abſurde idée du Matérialiſme.

Locke n'eſt point Matérialiſte, ſans doute : puiſqu'il adopte & qu'il démontre la ſpiritualité de l'Ame humaine. Mais, en attribuant à la Matiere la faculté ſurnaturelle de penſer, il ſemble un peu trop favoriſer l'opinion des Matérialiſtes ; du moins, de cette

classe de *Matérialistes mitigés*, qui se borneroient à exclure de la Nature, les Esprits créés; sans en exclure l'Esprit incréé & créateur. Cette classe mitigée de Matérialistes, si elle existe, est très-peu nombreuse. Ainsi le Matérialisme se confond généralement avec l'Athéisme. (771).

III°. L'Auteur du *Livre de l'Esprit*, dans son énigmatique systême, mêlange indécis & vacillant de Matérialisme & de Déisme, paroît prétendre qu'il n'y a dans l'Univers physique, qu'un seul Principe de tout ce qui y existe, & d'après lequel tout s'y est formé, après mille & mille assemblages monstrueux; savoir, *la Force imprimée d'abord à la Matiere*: qu'il n'y a de même, dans l'Univers moral, qu'un seul Principe de tout ce qui s'y fait; savoir, la *Sensibilité physique*, par laquelle l'Homme aveugle, sous la garde du Plaisir & de la Douleur, après mille & mille systêmes monstrueux de morale & de législation, s'est enfin donné la Législation & la Morale par où il est régi, & qui deviendra pour lui obligatoire comme elle pourra. (845 & 872).

L'Oracle de Delphes dut autrefois sa grande célébrité, aux ténebres mystérieuses dans lesquelles il savoit envelopper ses réponses: le Livre de l'Esprit semble devoir une bonne partie de la sienne au même principe, aux mystérieuses ténebres dont il couvre son équivoque & indigeste systême.

Si ce systême admet un Dieu auteur & conservateur de la Nature visible: pourquoi aura-t-il fallu qu'elle préludât à l'Ordre admirable qui la constitue, par mille & mille monstrueux assemblages? Et s'il n'admet point un tel Dieu, en quoi différera-t-il du systême d'Epicure; & comment rendra-t-il raison d'une Loi naturelle obligatoire, de l'Action réguliere de la Nature visible?

De même, si ce systême admet une Ame immatérielle

térielle & ſpirituelle dans l'Homme: pourquoi la borner à une aveugle Senſibilité, tandis que tout y annonce ſi viſiblement une vraie Intelligence? Et s'il n'y admet point une telle Ame, comment rendra-t-il raiſon du grand phénomene de la Penſée & du Sentiment, par le ſeul moyen d'une matiere où tout annonce & où tout démontre ſi plauſiblement une eſſentielle incapacité & de ſentir & de penſer?

IV°. En général, tous les ſyſtêmes quelconques du Matérialiſme, s'accordent néceſſairement dans un point fondamental, auxquels ils ſont toujours forcés d'en revenir; ſavoir, que *c'eſt la Matiere qui penſe dans l'homme.*

Ainſi, pour abattre d'un ſeul coup toutes les têtes du Matérialiſme, ſous quelque forme qu'il ſe préſente; & pour établir démonſtrativement & ſans réplique l'*exiſtence d'une Subſtance ſpirituelle dans l'homme*, d'une ſubſtance en tout eſſentiellement diſtinguée & de la matiere & des propriétés & des modifications de la matiere: il ſuffit évidemment de bien démontrer une fois pour toutes, que *la Matiere eſt toujours néceſſairement incapable de penſer.* Or, c'eſt ce que nous allons démontrer le plus complettement, dans la premiere & dans la troiſieme propoſition ſuivante.

LA PENSÉE ET LE SENTIMENT.

1041. OBSERVATION. La *Penſée* eſt l'acte d'une Puiſſance intelligente; comme le *Sentiment* eſt l'acte d'une Puiſſance ſenſible: quelle que ſoit la nature de l'une & de l'autre puiſſance, matérielle ou immatérielle, active ou paſſive.

I°. Il nous conſte, par le témoignage du Sentiment intime, que notre Ame, qu'elle qu'en ſoit la nature, a la vertu ou la faculté de penſer; & que cette vertu ou cette faculté s'effectue dans elle.

J'entends ici par *Penſée*, cette *action de l'homme*, par laquelle il conçoit, il juge, il raiſonne: par laquelle il ſe repréſente les choſes ſenſibles & inſenſibles, préſentes & éloignées, paſſées & futures: par laquelle il diſtingue & il diſcerne le vrai, du faux; le juſte, de l'injuſte; le bien, du mal; la vertu, du vice; le beau & le ſublime, du mauvais & du trivial: par laquelle il deſcend des principes aux conſéquences, des cauſes connues aux effets inconnus; ou il remonte des conſéquences aux principes, des effets connus aux cauſes inconnues: par laquelle il ſaiſit & il évalue les rapports abſtraits des choſes; il conçoit & il apprécie la fin ſenſible ou inſenſible qui le fait agir; il compare & il aſſortit les moyens prochains ou éloignés, à la fin qu'il a en vue & à laquelle il veut parvenir. Cette action ou cette modification intelligente de l'homme, peut-elle convenir à la ſimple matiere, organiſée ou non organiſée?

II°. Il nous conſte de même, par le témoignage du Sentiment intime, que notre Ame, quelle qu'en ſoit la nature, eſt ſuſceptible de certaines *impreſſions ſenſibles*, que nous appellons tantôt Senſations & tantôt Sentimens, & que l'on peut réunir ici ſous l'idée générale de Sentiment.

J'entends donc ici par *Sentiment*, le plaiſir & la douleur, l'amour & la haine, l'eſpérance & la crainte, la joie & la triſteſſe: quelle qu'en ſoit la cauſe ou l'occaſion; quel qu'en ſoit le principe ou le ſujet. Ces modifications ſenſibles de l'homme, peuvent-elles convenir à la ſimple matiere, organiſée ou non-organiſée?

PROPOSITION FONDAMENTALE.

1042. *Il répugne que la Matiere penſe. Donc nos*

pensées n'ont point pour principe ou pour sujet, une substance matérielle.

EXPLICATION. Il est clair que l'observation & la spéculation doivent ici conjointement être la base fondamentale de la démonstration à donner. Nous allons donc les interroger & les consulter conjointement l'une & l'autre.

I°. Comme, d'après l'idée du triangle & d'après l'idée du quarré, je puis juger si les propriétés du triangle conviennent ou ne conviennent pas au quarré; & réciproquement, si les propriétés du quarré conviennent ou ne conviennent pas au triangle : de même, d'après l'*idée de la Matiere* & d'après l'*idée de la Pensée*, je pourrai juger si les propriétés de la matiere conviennent ou ne conviennent pas à la pensée; & si les propriétés de la pensée conviennent ou ne conviennent pas à la matiere.

On pourra dire la même chose, de l'idée de pensée, & de *l'idée de configuration*; de l'idée de pensée, & de l'*idée de mouvement.*

II°. D'après cette vue générale, je consulte & l'idée que j'ai de la matiere, & l'idée que j'ai de la pensée. Dans l'*idée de la Matiere*, je ne vois & je ne conçois qu'une substance étendue, susceptible d'une infinité de configurations différentes, capable de prendre ou de recevoir toutes les modifications possibles de mouvement.

D'où je conclus que, si la matiere pense; il faut nécessairement qu'elle pense, ou *en vertu de sa nature*, & comme matiere : ou *en vertu de sa configuration*, & comme matiere taillée & figurée en telle & telle maniere quelconque : ou *en vertu de son mouvement*, & comme matiere mue en différens sens, & avec différentes vîtesses. Les Matérialistes adoptent & avouent cette conséquence; qui, de leur aveu

renferme tout ce qui peut rendre penſant la matiere.

Il reſte donc à faire voir, dans les trois démonſtrations ſuivantes, que la matiere ne peut penſer, ni en vertu de ſa nature, ni en vertu de ſes configurations, ni en vertu de ſon mouvement.

1043. DÉMONSTRATION I. *La Matiere ne penſe point comme Matiere, ou par ſa ſimple qualité de matiere.*

EXPLICATION I. Pour démontrer cette aſſertion, conſultons & confrontons, & l'*idée de Matiere*, & l'*idée de Penſée*. Il ſera facile d'y voir que la matiere & la penſée ne peuvent jamais rien avoir de commun entr'elles.

I°. Quelque inconnue que puiſſe être pour nous la *nature intrinſeque de la Matiere*, ou cette qualité interne qui la conſtitue matiere & que l'on nomme ſon eſſence; il eſt certain que la matiere ne penſe pas par ſa nature & par ſon eſſence: puiſqu'il faudroit évidemment renoncer à toutes les lumieres du ſens commun, pour juger ou pour ſoupçonner qu'un tas de boue, ou un bloc de marbre, ou un morceau de fer, ont actuellement la penſée en partage.

II°. Quelques *propriétés intrinſeques* que l'on puiſſe ſuppoſer à la matiere; il eſt certain que ces propriétés intrinſeques de la matiere, connues ou inconnues, ne la rendent point penſante.

Car, parmi ces propriétés, celles qui ſont *purement paſſives*, de l'aveu même des Matérialiſtes, n'ont aucune vertu qui puiſſe donner lieu à la penſée, qui puiſſe rendre penſante la matiere. Celles que l'on pourroit regarder comme *réellement actives*, ne ſont que des mouvemens locaux, ou des diſpoſitions & des tendances & des mouvemens locaux: d'où peuvent réſulter des diviſions de parties auparavant

unies, des unions de parties auparavant ſéparées; ſans qu'il en puiſſe jamais rien réſulter qui reſſemble de près ou de loin à la penſée.

III°. Quelque idée qu'on ſe forme & de la nature de la matiere & de la nature de la penſée; il eſt certain que la penſée eſt une *modification d'une ſubſtance penſante*, & que cette modification ne peut pas exiſter dans la matiere, ne peut pas avoir pour ſujet la matiere.

Car, il eſt de la nature des modifications, de ne pouvoir être conçues ſans leur ſujet. Or, on conçoit très-bien une penſée, ſans concevoir aucune matiere. Donc aucune matiere n'eſt le ſujet d'une penſée : donc la penſée n'eſt la modification d'aucune matiere. (202 & 227).

IV°. Quelque idée que l'on ſe forme & de la matiere & de la penſée; il eſt certain que l'on conçoit toujours la matiere, comme quelque choſe d'étendu; & la penſée, comme *quelque choſe d'inétendu*. Donc la matiere & la penſée n'ont rien de commun dans leur nature.

EXPLICATION II. Si la Matiere penſe par ſa nature & comme matiere : il faut néceſſairement qu'elle penſe, ou comme ſujet compoſé de parties; ou comme ſujet ſimple & ſans parties; ou en vertu de quelque harmonie de ſes élémens; ou en vertu de quelque occulte énergie, attachée à la nature ou à l'harmonie de ſes élémens. Or, tout cela eſt évidemment faux & abſurde.

I°. Il eſt clair d'abord que la matiere ne penſe point comme *ſujet compoſé de parties* : puiſqu'il répugne viſiblement qu'un ſujet compoſé de *parties non-penſantes*, puiſſe jamais devenir un ſujet penſant, par la réunion de ces parties non-penſantes; & qu'un ſujet compoſé de *parties même penſantes*, eſt

visiblement incompatible avec la Pensée, telle qu'elle existe en nous, telle qu'elle nous est connue par le moyen du sentiment intime.

Car, un *sujet pensant*, tel qu'il existe en nous, tel qu'il nous est connu par le moyen du sentiment intime, renferme essentiellement un *Moi individuel* qui ne peut exister, de l'aveu de tous les Philosophes, de l'aveu même des Matérialistes (*), dans des parties réellement distinguées les unes des autres : ainsi que nous le ferons voir & sentir plus spécialement dans l'explication & dans la démonstration des trois propositions suivantes.

II°. Il est clair ensuite que la matiere ne pense point comme *sujet simple & sans parties* : puisqu'un tel sujet n'appartient en rien à la matiere, n'existe aucunement dans la matiere ; où nous ne connoissons point d'unités simples, où le moindre élément est toujours nécessairement conçu comme composé de parties. (*Phys.* 46 & 60).

D'ailleurs, quand même il y auroit dans la matiere, des unités simples, des points zénoniques, de vraies monades : il seroit toujours également absurde, ou d'attribuer la Pensée à chacune de ces monades en particulier ; ou de l'attribuer à quelques-unes exclusivement. Car,

Si toutes les unités ou toutes les monades dont l'ensemble forme ma nature matérielle, pensent chacune à part dans moi : où existera & comment existera en moi le *Moi individuel*, qui doit faire de tous ces sujets pensans, un seul & unique sujet pensant ?

Et s'il n'y a dans moi qu'un seul atome pensant,

(*) Id simplex sit necesse est, quod cogitat ; non verò ex partibus compositum : partes namque componentes naturâ & cognitione sint priores oportet, quàm id quod est compositum. *Spinosa* ; *Epist.* 49.

qui fait de moi un ſeul & unique ſujet penſant : comment & pourquoi cet atome particulier aura-t-il ſeul le privilege excluſif de penſer ? Et en lui ſuppoſant même abſurdement, ſans aucune preuve & contre toute raiſon, un tel privilege excluſif ; comment & pourquoi cet atome unique aura-t-il le *Sentiment intime*, la connoiſſance expérimentale, de ce qui ſe paſſe dans les atomes non-penſans auxquels il eſt uni ?

III°. Il eſt clair encore que la matiere ne penſe point en vertu de quelque *harmonie de ſes élémens.* Car, dans cette hypotheſe, il faudra néceſſairement que cette harmonie de parties, par le moyen de laquelle la matiere doit devenir penſante, exiſte, ou dans un ſujet ſimple & ſans parties, ou dans un ſujet composé de parties.

Si le ſujet eſt *ſimple & ſans parties* : il n'aura point d'harmonie de parties, point de diſpoſition ou de combinaiſon intrinſeque ou extrinſeque de parties, qui puiſſe le rendre penſant. Il ne penſera donc point.

Si le ſujet eſt *composé de parties* : à quelle de ces parties ſera de préférence attachée la Penſée ? Ou, ſi elles penſent chacune en particulier ; où ſera le *Moi individuel*, qui eſt toujours attaché par la nature, à tout ſujet qui ſent, qui penſe, qui raiſonne ?

IV°. Il eſt clair enfin que la matiere ne penſe point en vertu de quelque *occulte Energie*, attachée à la nature de ſes élémens, ou à l'harmonie de ſes élémens. Car, dans cette hypotheſe, il faudra néceſſairement que cette occulte énergie, cette indéfiniſſable & cette inconcevable chimere du Matérialiſme, conſiſte, ou dans quelque choſe qui ne ſoit pas diſtinguée de la matiere, ou dans quelque choſe qui ſoit diſtinguée de la matiere.

Si cette occulte énergie conſiſte dans quelque choſe qui ne ſoit pas diſtinguée de la matiere : les deux ou

trois dilemmes que nous venons de faire, reviennent sur les rangs, & subsistent dans toute leur force démonstrative.

Si cette occulte énergie consiste dans quelque chose qui soit *distinguée de la matiere* : il faut nécessairement que cette chose distinguée de la matiere, ait en elle-même, par sa nature & par son essence, ce qu'elle communique à la matiere. Il faut par conséquent que cette occulte énergie soit quelque chose qui n'est aucunement la matiere; & qui, quoiqu'unie à la matiere, ne puisse point perdre son *essence propre*, ne puisse point devenir la matiere qu'elle est supposée rendre pensante.

Cette occulte énergie, qui est absurdement supposée rendre & sensible & pensante la matiere, sera donc nécessairement quelque *Substance immatérielle*, qui a en elle-même & par elle-même, la faculté de penser & de sentir, ou de sentir sans penser; & qui ne sauroit être autre chose que ce que nous nommons *Ame humaine*, dans l'espece raisonnable, & *Ame des Brutes*, dans l'espece irraisonnable du Regne animal.

Ainsi, de quelque façon que l'on envisage la matiere; il est très-rigoureusement démontré, & par les lumieres de l'expérience, & par les lumieres de la spéculation, qu'elle ne pense point comme matiere & par sa simple qualité de matiere ; soit dans chacun de ses élémens, soit dans quelques-uns de ses élémens. C. Q. F. D.

1044. **DÉMONSTRATION II.** *La Matiere ne pense point en vertu de ses configurations.*

EXPLICATION. Pour démontrer cette assertion consultons & confrontons, & l'*idée de configuration*, & l'*idée de pensée* : d'où résultera visiblement l'incompatibilité de ces deux objets.

I°. Il eſt clair d'abord que la *configuration de la Matiere*, ne préſente à notre intelligence, qu'une étendue plus ou moins grande, & terminée d'une maniere quelconque : ſavoir, un élément, ou un aſſemblage d'élémens, qui ſoit ou triangulaire, ou quarré, ou polygone, ou plan, ou convexe, ou concave, ou tout cela à la fois, dans ſes différentes faces, ou dans ſes différentes parties, intérieures ou extérieures.

Or, dans tout cela, on ne conçoit rien qui ſoit la penſée, qui reſſemble de près ou de loin à la penſée, qui puiſſe rendre penſante la matiere. Car nous ne concevons *la penſée*, ni comme plane, ni comme convexe, ni comme concave, ni comme hériſſée de faces régulieres ou irrégulieres, d'angles rentrans ou ſaillans plus ou moins ouverts. En concevant la penſée, nous en excluons au contraire & toutes ces configurations, & toute configuration poſſible ; & nous ſentons qu'il y auroit une abſurdité manifeſte à demander, quelle longueur, quelle largeur, quelle profondeur, quelle figure polygone, elliptique, circulaire, pyramidale, conique, cylindrique, ſphérique, a une penſée.

II°. Il eſt clair enſuite que nous pouvons & que nous devons *juger de l'identité ou de la non-identité de deux choſes*, par les idées que nous avons de ces choſes. (417 & 674).

Par exemple, je juge qu'*un triangle* & *un quarré*, exiſtans en Angleterre, ſont deux choſes eſſentiellement différentes, dont l'une ne ſauroit être l'autre : parce que les idées que j'ai de ce triangle & de ce quarré, ſont différentes, oppoſées, incompatibles, dans leur objet.

De même, je juge qu'*une ſubſtance figurée* & *une penſée* ſont deux choſes eſſentiellement différentes, dont l'une ne peut jamais être ou devenir l'autre ;

parce que les idées que j'ai de ces deux chofes font différentes, oppofées, incompatibles, dans leur objet.

Donc, puifque l'*idée d'une fubftance figurée*, renferme effentiellement une longueur, une largeur, des faces & des angles; & que l'*idée d'une penfée*, exclut effentiellement une longueur, une largeur, des faces & des angles : je dois juger que la fubftance figurée, & la penfée, n'ont rien & ne peuvent rien avoir de commun entre elles; & que l'une ne peut jamais être l'autre ou conftituer l'autre. Donc, fi la Matiere penfe, quelques configurations qu'on lui fuppofe, ou qu'on lui attribue; ce ne font point ces configurations qui la rendent penfante.

III°. Il eft clair enfin qu'aucun mêlange, qu'aucun affortiment, qu'aucune harmonie quelconque de différentes configurations, ou d'*élémens diverfement configurés*, ne peut conftituer la penfée, ne fauroit rendre penfante la matiere.

Car, fi la penfée, ou la faculté de penfer, ne confifte, ni dans des figures cubiques, ni dans des figures fphériques, ni dans des figures pyramidales, ni dans aucune figure particuliere quelconque : conçoit-on que la penfée, ou la faculté de penfer, confifte ou puiffe confifter dans aucun arrangement & dans aucune combinaifon de ces diverfes figures, ou de ces élémens diverfement configurés? Ne conçoit-on pas au contraire, d'après l'idée de configuration & d'après l'idée de penfée, qu'il répugne vifiblement qu'aucun enfemble quelconque de configurations, conftitue la penfée; qu'*aucune penfée* confifte dans une combinaifon quelconque d'atomes, polis ou raboteux, propres à s'accrocher les uns aux autres, ou à gliffer les uns fur les autres? Donc, fi la Matiere penfe : la vertu qu'elle a de penfer, ne confifte, ni dans aucune efpece particuliere de configuration,

ni dans aucun assortiment de différentes configurations. C. Q. F. D.

1045. DÉMONSTRATION III. *La Matiere ne pense point en vertu de son mouvement.*

EXPLICATION. Pour démontrer cette assertion ; consultons & confrontons encore, & l'*idée de mouvement*, & l'*idée de pensée*. Nous y verrons évidemment & l'essentielle différence & l'essentielle incompatibilité de ces deux objets, dont l'un ne peut jamais être ou devenir l'autre.

I°. Le *mouvement de la matiere*, n'est autre chose que le transport d'un corps, d'un lieu en un autre, avec différens degrés de vîtesse, avec différentes directions, avec différentes combinaisons. Dans tout cela que conçoit-on de commun avec *la Pensée?* Que conçoit-on, qui puisse rendre pensante la Matiere ?

Il est clair d'abord que le *transport d'un lieu en un autre*, ne rend point pensante la matiere : sans quoi, un tas de boue ou d'argille, transporté d'un lieu en un autre, deviendroit pensant.

Il est clair ensuite qu'*une plus ou moins grande vîtesse*, ne rend point pensante la matiere. Une balle de fusil, ou un boulet de canon, deviendront-ils pensans ; quelque vîtesse qu'on leur imprime ou qu'on leur suppose ?

Il est clair encore, que la *diversité des directions*, ne rend point pensante la matiere. Un caillou, ou un rayon de lumiere, deviendront-ils pensans : parce qu'ils seront emportés par un mouvement quelconque, direct ou réfléchi, uniforme ou accéléré ou retardé, vers le midi ou vers le nord, vers l'orient ou vers l'occident, vers le zénith ou vers le nadir ?

Il est clair enfin que la *diversité des combinaisons dans le mouvement*, ne rend point pensante la matiere. Car l'idée de combinaison dans le mouvement, ne rend

ferme autre chose, sinon que les mouvemens sont opposés ou conspirans, égaux ou inégaux. Si les mouvemens combinés sont opposés; on conçoit simplement qu'ils doivent se détruire en tout ou en partie : s'ils sont conspirans; on conçoit uniquement qu'ils se favorisent; & que par leur concours ils doivent imprimer une plus grande vîtesse au mobile. Que les mouvemens combinés soient égaux ou inégaux, la chose est ici fort indifférente. On conçoit simplement qu'il y a entre eux, une égalité ou une inégalité de force motrice : qu'ils peuvent se nuire ou se favoriser plus ou moins.

II°. De cette idée & de cette analyse du mouvement, il résulte évidemment qu'il n'y a rien dans le mouvement, qui ressemble à la pensée, qui puisse devenir la pensée, qui puisse rendre pensante la matiere. Car non-seulement nous ne concevons pas *la pensée* comme formée d'atomes & de fibres, avec des mouvemens plus ou moins rapides, avec des mouvemens en différens sens, avec des mouvemens directs ou infléchis, avec des mouvemens égaux ou inégaux, avec des mouvemens opposés ou conspirans, avec des mouvemens produits par une cause unique ou par un nombre indéfini de causes compliquées. Mais en concevant la pensée, nous en excluons essentiellement tout cela : comme en concevant le triangle, nous en excluons essentiellement le quarré.

Donc le mouvement, envisagé sous toutes ses faces possibles, n'est point la pensée, ne rend point pensante la matiere. Donc, des *fibres en mouvement* dans le cerveau ou dans le cœur ou dans telle autre partie du corps qu'on voudra, ne sont pas plus des pensées, & ne forment pas plus des pensées; que n'en peuvent être & que n'en peuvent former des *cordes de boyau ou de laiton* sur un violon ou sur un

clavecin : quelque espece & quelque variété de figure & de mouvement qu'on suppose à ces fibres ou à ces cordes, soit dans leurs parties sensibles, soit dans leurs parties insensibles & infinitésimales, soit dans les fluides quelconques qui peuvent les emplir & les agiter.

RÉSULTAT. De l'ensemble de ces trois démonstrations, il résulte évidemment que la Matiere, organisée ou non-organisée, en mouvement ou en repos, plus ou moins massive ou plus ou moins subtile à l'infini, ne peut penser, ni en vertu de sa nature, ni en vertu de ses configurations, ni en vertu de son mouvement.

Donc il répugne que la Matiere pense. Donc nos pensées n'ont point pour principe ou pour sujet, une substance matérielle. C.Q.F.D.

PROPOSITION II.

1046. *Incapable de Pensée, la Matiere n'est pas moins incapable de Sentiment.*

DÉMONSTRATION. Il est évident que nos sentimens de plaisir ou de douleur, d'amitié ou de haine, de crainte ou d'espérance, de joie ou de tristesse, d'estime ou de mépris, & ainsi du reste, sont des modifications d'une substance intelligente & sensible : & que ces *modifications de sentiment*, ne peuvent pas plus exister dans la matiere, quelque organisation qu'on lui attribue, quelque modification de figure & de mouvement qu'on lui suppose; que n'y peuvent exister les *modifications de pensée*; c'est-à-dire, ces différentes modifications de l'ame, qui consistent dans des idées, dans des jugemens, dans des raisonnemens.

I°. Pour établir irréfragablement la vérité de cette seconde proposition, & pour en donner une dé-

monſtration rigoureuſe & complette : il n'y a qu'à appliquer ici aux *Sentimens de l'Ame*, les mêmes ſpéculations & les mêmes raiſonnemens, que nous venons de faire ſur les *Penſées de l'Ame*. (1042).

Les trois mêmes démonſtrations par où nous avons fait voir qu'il eſt impoſſible que la matiere ait des penſées, feront voir, avec la même certitude & avec la même évidence, qu'il eſt impoſſible que la matiere ait des ſentimens, ni en vertu de ſa nature, ni en vertu de ſes configurations, ni en vertu de ſon mouvement.

Deſcartes, dans ſon *Roman des Brutes-machines*, a grand ſoin d'avertir qu'il n'y a point de ſentiment réel dans les brutes; ou que les brutes paroiſſent avoir du ſentiment, ſans en avoir en réalité : parce qu'il voyoit évidemment que le ſentiment ne peut en aucune maniere réſider dans la matiere, ou être une modification de la matiere.

II°. Le Matérialiſme, en rapportant toutes les opérations de l'homme à des mouvemens méchaniques, en faiſant de l'homme une pure machine, eſt forcé du moins d'admettre & de reconnoître dans l'homme, un Etre ſenſitif.

Mais où ſera dans l'homme l'*Etre ſenſitif* : ſi l'homme n'eſt autre choſe qu'un aggrégat d'élémens aqueux, terreux, ignés, aériens ? A quelle eſpece ou a quel individu, parmi ces divers élémens qui forment l'homme, appartiendra l'honneur d'être cet Etre ſenſitif ? Sera-ce aux élémens aqueux, ou aux élémens ignés; aux élémens terreux, ou aux élémens aériens ? Sera-ce à l'élément A, ou à l'élément B; à un choix de quelques élémens privilégiés, ou à la collection de tous les élémens indiſtinctement ?

Ces élémens qui forment l'*Etre ſenſitif* dans l'homme, ſont-ils ſenſitifs en eux-mêmes & par eux-mê-

mes ; ou s'ils ne deviennent ſenſitifs que dans l'homme ? Et s'ils ſont ſenſitifs dans l'homme vivant : y auroit-il une bien grande abſurdité à les ſuppoſer encore ſenſitifs dans l'homme mort depuis vingt-quatre heures, ou même dans quelqu'une des anciennes Momies d'Egypte ?

« Il me ſemble, dit le Citoyen de Geneve, que » loin de dire que les rochers penſent ; la Philoſo- » phie moderne a découvert que les hommes ne pen- » ſent point. Elle ne reconnoît plus que des *Etres* » *ſenſitifs* dans la Nature ; & toute la différence » qui ſe trouve entre un homme & une pierre, eſt » que l'homme eſt un être ſenſitif qui a des ſenſa- » tions ; & la pierre, un être ſenſitif qui n'en a » pas. Mais s'il eſt vrai que toute matiere ſente : où » concevrai-je l'unité ſenſitive, le *Moi individuel* ? » Sera-ce dans chaque molécule, ou dans des corps » aggrégatifs ? Placerai-je également cette unité, » dans les fluides & dans les ſolides, dans les mixtes » & dans les élémens ?

» Il n'y a, dit-on, que des individus dans la Na- » ture : mais quels ſont ces individus ? Cette pierre » eſt-elle un individu, ou une aggrégation d'indi- » vidus ? Eſt-elle un ſeul être ſenſitif, ou en con- » tient-elle autant que de grains de ſable ? Si chaque » atome élémentaire eſt un être ſenſitif : comment » concevrai-je cette intime communication, par » laquelle l'un ſe ſent dans l'autre ; en ſorte que » leurs *deux Moi* ſe confondent en un ? Les parties » ſenſibles ſont étendues ; mais l'être ſenſitif eſt in- » diviſible & un. Il ne ſe partage pas : il eſt tout en- » tier ou nul. L'*Etre ſenſitif* n'eſt donc pas un corps ». C. Q. F. D.

PROPOSITION III.

1047. *Il y a dans l'Homme, outre le Corps organiſé,*

une Substance essentiellement différente & de la matiere & de l'organisation de la matiere, une Substance spirituelle en elle-même & par sa nature.

EXPLICATION. Il est facile à tout Etre raisonnable, qui voudra faire le plus simple usage de sa raison, & qui n'a point la manie préliminaire de vouloir s'aveugler & s'abuser pour ne voir en lui qu'un pur Automate, de trouver & dans *ce qu'il sent en lui-même* & dans *ce qu'il observe dans ses semblables*, la preuve la plus complette & la plus irréfragable de cette troisieme proposition.

1048. DÉMONSTRATION I. Le sentiment expérimental apprend à chaque individu de l'espece humaine, qu'il y a dans lui, une Substance pensante & sensible.

Or, cette *Substance pensante & sensible* n'est ni la matiere, ni l'organisation de la matiere, ni aucune modification quelconque de la matiere : ainsi qu'on vient de le démontrer dans les deux propositions précédentes. Donc il y a dans l'homme, outre le corps organisé, une substance essentiellement différente de la matiere : une substance dont les opérations caractéristiques, savoir, les pensées & les sentimens, sur-tout les sentimens réfléchis, ne peuvent émaner de la matiere ; dont les modifications caractéristiques, savoir, ces mêmes pensées & ces mêmes sentimens, ne peuvent être inhérentes à la matiere.

J'appelle *Substance spirituelle* en elle-même & par sa nature, une substance qui est capable à la fois & d'intelligence & de raisonnement & de sentiment réfléchi. Or, la substance pensante & sensible qui anime l'homme, est capable à la fois & d'intelligence & de raisonnement & de sentiment réfléchi : donc la substance pensante & sensible qui anime l'homme,

l'homme, est une substance spirituelle en elle-même & par sa nature.

Mais la matiere, organisée ou non-organisée, en mouvement ou en repos, n'est capable ni d'intelligence, ni de raisonnement, ni de sentiment réfléchi. Donc la substance pensante & sensible qui anime l'homme, n'est point la substance matérielle qui constitue le corps humain. Donc il y a, dans le composé humain, outre la substance du corps organisé, une substance essentiellement différente de celle qui forme ce corps organisé; une substance essentiellement immatérielle & spirituelle en elle-même & par sa nature. C. Q. F. D.

1049. DÉMONSTRATION II. L'Ame humaine, de l'aveu de tout le monde, de l'aveu des Matérialistes & de leurs Adversaires, est le *Principe sensible & pensant* qui anime l'homme. Or, ce Principe sensible & pensant n'est aucunement la matiere organisée qui constitue le corps humain; & je le démontre en plusieurs manieres également plausibles & sensibles, dans les six explications suivantes.

I°. Le témoignage de ma mémoire, & le témoignage de mon sentiment intime, m'apprennent de concert, que *le Principe sensible & pensant qui m'anime, est identiquement le même aujourd'hui, qu'il étoit hier, qu'il étoit l'an passé, qu'il étoit il y a dix ou vingt ans :* ce qui ne peut aucunement convenir à la matiere organisée quelconque, qui constitue mon corps.

Car, comme nous l'apprennent les plus simples notions de la Physiologie & de l'Anatomie : le corps humain, ainsi que tout autre corps vivant, ne subsiste que par le moyen d'un *flux continuel de parties*, qui se succedent sans cesse les unes aux autres.

Les parties plus déliées & plus volatiles qui consti-

tuent actuellement mon ſang, mes humeurs, mes eſprits vitaux, ſe diſſipent ſans ceſſe par la tranſpiration, ou ſe dénaturent ſans ceſſe par la transformation ; & ſans ceſſe elles ſont remplacées par d'autres parties ſemblables, par le moyen de la nutrition.

Les parties plus rigides & plus tenaces du corps humain, telles que celles qui forment les os, les muſcles, les gros nerfs, les cartilages, la graiſſe, la chair, ſont auſſi ſoumiſes aux mêmes changemens ; quoique ces changemens y ſoient moins grands d'un jour à l'autre. Et d'ailleurs ce ne ſont point ces parties plus rigides & plus tenaces, de l'aveu même des Matérialiſtes, qui ſont le principe ſenſible & penſant.

Ainſi, le Principe ſenſible & penſant qui m'anime, a en partage une *identité numérique & individuelle*. Souffrant & malheureux l'an paſſé, heureux & content cette année, il ſent qu'il eſt toujours identiquement le même, ſous ces différentes modifications, ſous ces différentes manieres d'être.

Aucune partie de la ſubſtance organiſée qui conſtitue mon corps, n'a en partage une identité numérique & individuelle. Donc aucune partie de la ſubſtance organiſée qui conſtitue mon corps, n'eſt le Principe ſenſible & penſant qui m'anime.

II°. Le témoignage de ma raiſon, & le témoignage de mon ſentiment intime, m'apprennent de concert, que *le Principe ſenſible & penſant qui m'anime, eſt libre dans un grand nombre de ſes opérations* : ce qui ne peut aucunement convenir à la matiere organiſée quelconque, qui conſtitue mon corps.

Car, comme nous l'apprennent les plus ſimples notions de la Phyſique & de la Méchanique : la matiere n'a par elle-même, ni la vertu de ſe donner le mouvement, ni la vertu de ſe dépouiller du mouvement qui lui eſt donné, ni la vertu de ſuſpendre ou de modérer ou de détourner arbitrairement le mouvement qui eſt en elle.

Ainſi, le Principe ſenſible & penſant qui m'anime, a une *vraie liberté* dans un grand nombre de ſes opérations : aucune matiere n'a une vraie liberté dans ſes opérations. Donc aucune matiere n'eſt le Principe ſenſible & penſant qui m'anime.

III°. Le témoignage de ma raiſon, & le témoignage de mon ſentiment intime, m'apprennent de concert, que *le Principe ſenſible & penſant qui m'anime, n'eſt point multiple dans ſa nature & dans ſa ſubſtance :* ou que dans moi, c'eſt un même être individuel, qui voit & qui entend, qui jouit du plaiſir & qui éprouve la douleur, qui délibere & qui ſe détermine, qui compare deux idées avec une troiſieme, & qui en infere l'identité ou la non-identité; & ainſi du reſte : ce qui ne peut aucunement convenir à la matiere organiſée quelconque qui conſtitue mon corps.

Car, il n'y a, dans cette matiere organiſée, aucune partie qui ne ſoit compoſée d'autres parties indéfiniment plus petites ; & qui ne ſoit par conſéquent multiple dans ſa nature & dans ſa ſubſtance. Et en y ſuppoſant même des parties matérielles, qui fuſſent ſimples dans leur ſubſtance & dans leur nature ; l'une ne ſentiroit pas ce qui eſt ſenti par l'autre : l'une ne connoîtroit point ce qui eſt connu par l'autre : dans aucune n'exiſteroit ce *Moi individuel*, où ſe réuniſſent & ſe concentrent toutes les impreſſions & toutes les affections des autres.

Ce ſeroient les ſeules fibres de l'oreille qui entendroient : ce ſeroient les ſeules fibres de l'œil qui verroient : ce ſeroient les ſeules fibres du palais qui auroient la perception des ſaveurs. Mais il n'y auroit aucun Principe ou aucun Sujet commun, où exiſtaſſent toutes ces perceptions ; qui pût comparer entr'elles ces différentes perceptions ; qui pût dire : c'eſt moi qui vois & qui entends, qui ai ſoif

& qui ai froid, qui juge & qui raisonne, qui délibere & qui résous; & ainsi du reste.

Il y auroit dans l'homme, tout autant de Principes sensibles & pensans, qu'il y auroit de molécules agitées & ébranlées. Mais il n'y auroit aucun Principe sensible & pensant, où se concentrassent toutes les pensées & tous les sentimens.

Ainsi, le Principe sensible & pensant qui m'anime, est nécessairement un *Principe simple & unique*, dans lequel existe le *Moi individuel.* Or, aucune matiere de mon corps, ne peut être un principe simple & unique, où existe le Moi individuel. Donc aucune matiere de mon corps n'est le principe sensible & pensant qui m'anime.

IV°. Le témoignage du sentiment intime & le témoignage de l'expérience, m'apprennent de concert; que *le Principe sensible & pensant qui m'anime, peut s'accorder avec le Principe sensible & pensant qui anime un de mes semblables, à attacher aux sons de la parole ou aux caracteres de l'écriture, une signification arbitraire, qu'ils n'ont point par eux-mêmes & par leur nature :* ce qui ne peut aucunement convenir à la matiere organisée quelconque, qui constitue mes fibres, mes humeurs, mes esprits vitaux.

Par exemple, je montre à un homme d'esprit, qui n'a aucune notion de la Géométrie, un parallélogramme rectangle ou obliqu-angle; & je lui demande quelle longueur a la *Diagonale* de ce Parallélogramme : il ne me comprend point. Je lui fais la même demande d'un ton plus fort & plus vigoureux; & toujours il ne me comprend point. Pour me faire entendre, je lui dis que, par le terme de diagonale, j'entends une ligne droite, menée d'un angle à l'angle opposé; & alors il me comprend très-nettement. Sur quoi je raisonne ainsi :

Si le Principe sensible & pensant qui anime l'hom-

me, n'étoit que la matiere organiſée du corps humain : il eſt évident qu'aux mêmes impreſſions de cette matiere organiſée, ſeroient attachées les mêmes idées & les mêmes ſentimens. Il eſt évident par conſéquent, que l'homme dont il eſt ici queſtion, ou auroit dû m'entendre, avant l'explication que je lui ai donnée ; ou n'auroit point dû m'entendre, après cette explication donnée : puiſqu'avant & après cette explication donnée, le terme de diagonale, par moi prononcé, fait naître en lui préciſément les mêmes vibrations dans la même matiere organiſée.

V°. Si le Principe ſenſible & penſant qui m'anime, étoit ou toute la ſubſtance ou quelque portion de la ſubſtance qui conſtitue mon corps, par exemple, celle qui forme les fibres de mon cerveau : il faudroit dire que *la penſée, la délibération, la détermination, ne ſont que des effets purement méchaniques des ſubſtances qui ſont en mouvement :* ce qui eſt viſiblement faux & abſurde.

Car il eſt certain que les effets méchaniques ſont toujours néceſſairement proportionnels à leurs cauſes ; & que très-ſouvent les penſées, les délibérations, les déterminations dn Principe ſenſible & penſant, ne ſont aucunement proportionnées aux mouvemens qui ont lieu dans le corps humain.

« On ſait, dit un Auteur moderne, que dans l'ac» tion des forces méchaniques, l'effet ſe propor» tionne toujours exactement à ſa cauſe : mais dans » nos mouvemens volontaires, ce principe n'a pas » lieu. Une boule, par exemple, que j'aurai jettée, » ne communiquera jamais à une ſeconde boule, » qu'un mouvement proportionnel à celui que ma » main aura imprimé à cette premiere. Mais, que » je diſe à quelqu'un à l'oreille : il y a des Archers » qui vous guettent au coin de la rue pour vous

» prendre ! Aussi-tôt mon homme se met à fuir à » toutes jambes. On voit bien qu'il n'y a nulle pro» portion entre ce peu de mots dits à l'oreille, ou » si l'on veut, entre l'ébranlement qu'il cause au » cerveau de cet homme, & l'impétuosité de la » course qui en est l'effet.

» Qui est-ce donc qui s'interpose entre ces deux » choses ? Une *idée de danger*, & ensuite une *volonté* » *de fuir*, laquelle imprime aux jambes ce mouve» ment violent. Or, cette idée, qu'une si foible » impression de l'air vient exciter ; cet acte de vou» loir, qui fait à son tour sur le corps, des impres» sions si puissantes, démontre dans l'Ame, un prin» cipe interne d'action, auquel le corps obéit. Le » cerveau de cet homme a bien transmis à l'ame, le » son des mots dits à l'oreille ; mais c'est leur sens, » c'est-à-dire, une *perception toute spirituelle*, qui » met l'ame en jeu ; & c'est l'ame, qui par son pou» voir interne, produit ce mouvement rapide des » jambes. Nul enchaînement méchanique, entre ces » différentes choses : nulle dépendance matérielle ; » nulle néceffité par conféquent ! Donc notre ame est » immatérielle ; donc nos actions volontaires ne dé» pendent pas du cerveau ».

VI°. Le sentiment intime m'apprend que *le Principe sensible & pensant qui m'anime, conçoit & atteint les êtres abstraits, les êtres moraux, les êtres purement possibles, les êtres simplement futurs* ; ce qui ne peut aucunement convenir à la matiere quelconque, organisée ou non organisée, qui constitue mon corps.

Par exemple, je sens que le Principe sensible & pensant qui m'anime, peut, par le moyen de l'abstraction métaphysique, concevoir & atteindre une même & unique chose, comme substance ; sans la concevoir & l'atteindre comme corps : la concevoir & l'atteindre comme corps ; sans la concevoir

& l'atteindre comme végétal : la concevoir & l'atteindre comme végétal ; sans la concevoir & l'atteindre comme oranger ou comme cerisier.

Or, il est évident que rien de semblable ne peut convenir à la simple matiere, organisée ou non-organisée ; qui en atteignant un être, l'atteint indistinctement selon tout ce qu'il est, comme être, comme substance, comme végétal, comme oranger ou comme cerisier : sans y faire aucune abstraction de choses ou de propriétés, sans y mettre ou sans y découvrir jamais aucuns grades métaphysiques. (224 & 318).

De même, je sens que le Principe sensible & pensant qui m'anime, conçoit & atteint les êtres purement possibles, les êtres simplement futurs, les êtres moraux, tels que la vertu & le vice, l'honnête & le déshonnête, le bon & le mauvais en genre de goût idéal, le juste & l'injuste en genre de droit & de loix, ce qui convient & ce qui ne convient pas en genre d'ordre, de mœurs, de polititique, de législation.

Or, il est visible que rien de tout cela ne peut convenir à la simple matiere, organisée ou non-organisée : puisque les possibles, les futurs, les êtres moraux, ne sont que des *êtres abstraits* ; qui, n'étant rien de réel dans l'ordre physique des choses, ne peuvent avoir aucune prise sur la matiere, & ne peuvent en aucune façon être en prise à la matiere. C. Q. F. D.

1050. DÉMONSTRATION III. L'expérience & l'observation apprennent également à chaque Individu de l'espece humaine, qu'il y a dans ses Semblables, ainsi que dans lui-même, une Substance sensible & pensante, qui n'a rien & qui ne peut rien avoir de commun en genre de nature, avec la

ſubſtance matérielle. Car, que voit-il & qu'obſerve-t-il dans ſes Semblables, non-ſeulement dans ces Ames rares qui étonnent leurs ſiecles par l'étendue & par la profondeur de leurs grandes lumieres, par la nobleſſe & par l'élévation de leurs beaux ſentimens ; mais encore dans les Ames les plus ſimples, les plus bornées, les plus groſſieres, dans leur maniere de voir & de ſentir ? Il y voit & il y obſerve une intelligence plus ou moins clair-voyante, des raiſonnemens plus ou moins développés, des ſentimens plus ou moins réfléchis, qui y ſuppoſent néceſſairement & qui y démontrent viſiblement une *Subſtance ſpirituelle*, telle que nous venons de la définir & de la caractériſer.

Par exemple, l'homme le plus groſſier, le Sauvage le moins éclairé, poſſede naturellement & ſans y faire attention, une aſſez ſublime théorie de la *Méchanique*, de la *Politique*, de la *Juſtice*, de la *Vertu* en général.

I°, Faut-il ſauter un large foſſé, qu'il ne ſauroit franchir ſans art ? Il ſait naturellement qu'il lui faudra prendre ſa courſe d'un peu loin derriere lui ; pour accélérer ſucceſſivement, dans ce petit trajet, le mouvement qui doit faire décrire à ſon corps une plus ample parabole : ou qu'il lui ſera utile de prendre en main une longue perche qui, ayant ſon point d'appui vers le milieu du foſſé, ſuſpende l'effet de ſa gravitation, & donne lieu à ſon mouvement horizontal de ſe porter plus loin.

Faut-il mouvoir un lourd fardeau, dont la réſiſtance excede ſes forces ? Il trouvera bientôt l'art de doubler ou de tripler ſon activité : en doublant ou en triplant la longueur de l'inſtrument qu'il deſtine à lui ſervir de levier.

Faut-il arracher avec effort une plante ou une branche d'arbre ? Il ſait naturellement diſpoſer ſes pieds

& ſes bras, en telle ſorte qu'il ſe donne les plus longs leviers. Il ſait de plus élancer ſon corps avec la plus grande vîteſſe, dans un ſens oppoſé au point de réſiſtance : pour que ſa maſſe, multipliée par ſa vîteſſe, faſſe à propos le plus grand effort contre ce point de réſiſtance.

II°. Une *utile découverte* lui eſt-elle préſentée par le haſard ? Il l'examine : il en voit les rapports avec ſon bien préſent & futur : il la met en uſage ; & il la perfectionne ſucceſſivement. Une connoiſſance le mene de jour en jour, à une connoiſſance plus développée & plus parfaite.

Sa vie ou ſa liberté eſt-elle menacée par un ennemi trop puiſſant, auquel il ne peut réſiſter par ſes ſeules forces ? Il s'attache à concentrer ſes intérêts avec d'autres intérêts ; à aſſocier ſes forces avec d'autres forces, pour en faire une ſomme qui puiſſe le raſſurer contre la force menaçante.

Un fâcheux accident vient-il à renverſer & à détruire ſa cabane ? Il en bâtit une autre ; & dans la conſtruction de celle-ci, il a ſoin d'obvier à l'inconvénient qui a occaſionné la ruine de la premiere. Ses déſaſtres & ſes ſuccès deviennent toujours pour lui une leçon ſalutaire, dont il profite pour l'avenir ; & qu'il communique à ſes enfans, deſtinés à hériter de ſes connoiſſances, comme de ſes travaux.

III°. Les *idées morales* de l'honnête & du déshonnête, du juſte & de l'injuſte, de la vertu & du vice, lui ſont-elles totalement étrangeres ? Non : & pour vous en convaincre, racontez-lui, par exemple, qu'un Fils ſenſible & bienfaiſant s'eſt librement fait eſclave, pour rendre la liberté à ſon pere infirme & gémiſſant dans une horrible ſervitude ; ou qu'une mere tendre & éplorée s'eſt courageuſement précipitée ſur un loup ou ſur un léopard, pour arracher de ſa gueule carnaciere ſon fils ſanglant & encore reſpirant, que

l'animal féroce venoit de lui enlever à ses côtés. Des larmes d'att.ndrissement, couleront de ses yeux; & sur son visage ému se peindront éloquemment la sensibilité & l'admiration. (863).

Ou bien, demandez-lui s'il est licite & permis d'être infidele à ses promesses & à ses engagemens; de trahir son bienfaiteur & son ami; d'envahir le fruit du travail de son voisin; de faire du mal à celui qui ne nous en fait point; de refuser son secours & son assistance à ceux qui nous ont donné la vie, & qui gémissent dans le besoin. L'indignation de ses regards vous donnera, avec une éloquence bien naturelle & bien énergique, sa réponse & sa décision.

IV°. Il est donc visible qu'il y a dans l'homme le plus grossier, le plus borné, le plus abruti, une *Substance spirituelle*, qui préside à ses mouvemens; qui saisit les rapports des moyens avec leurs fins; qui évalue plus ou moins nettement la somme des forces & des résistances: qui, du présent, porte ses regards scrutateurs dans le passé & dans l'avenir; qui profite de ses découvertes, & perfectionne ses connoissances; qui conçoit d'autres objets, que les objets matériels & sensibles; qui a des notions plus ou moins développées d'une loi naturelle, d'un droit naturel, de différentes especes de devoir, du juste & de l'injuste, du vice & de la vertu: qui, toujours plus ou moins capable d'être régie par des principes de connoissance & de mœurs, veille ou préside avec plus ou moins de lumiere & de sagesse, à la conservation du corps matériel qu'elle anime. Qu'il faut être aveugle pour n'appercevoir en tout cela, que du mouvement & de la matiere! C. Q. F. D.

PROPOSITION IV.

1051. *La Substance spirituelle qui anime l'homme, est une substance simple dans sa nature; ou une substance*

qui n'est point composée de choses réellement distinguées l'une de l'autre.

DÉMONSTRATION. Pour développer & pour établir complettement cette quatrieme proposition : nous allons faire voir que le Principe sensible & pensant qui anime l'espece humaine, n'est composé ni de *natures réellement distinctes*, ni de *parties réellement distinctes* ; & que par conséquent l'Ame humaine, qui est ce principe sensible & pensant, est un sujet où n'entre aucune composition substantielle, un sujet d'une nature en tout parfaitement simple.

I°. Le Sentiment intime m'apprend que, *dans moi c'est le même Sujet individuel, qui sent & qui pense ; qui forme les spéculations & qui éprouve le plaisir ou la douleur ; qui se rappelle le passé & qui prévoit l'avenir ; qui délibere & qui prend ses déterminations.*

Donc le Principe sensible & pensant qui m'anime, ne consiste pas dans une *multiplicité de substances ou de natures distinctes*, dont l'une ait en partage l'intelligence, & l'autre le sentiment ; dont l'une conçoive, & l'autre juge ; dont l'une sente ou imagine les choses, & l'autre en conserve ou en rappelle le souvenir ; dont l'une réfléchisse & délibere, & l'autre prenne les déterminations & produise les volitions. Sans quoi, dans moi le principe intelligent ne sauroit pas ce que sent le principe sensitif : le principe réfléchissant ne connoîtroit pas ce que statue & résout le principe décernant : le principe qui juge & qui raisonne, ne sauroit pas ce qui se passe dans le principe qui rappelle le souvenir des pensées ou des sentimens.

Donc, quoiqu'il y ait dans le Principe sensible & pensant qui m'anime, une faculté que je nomme *Entendement*, une faculté que je nomme *Volonté*, une faculté que je nomme *Mémoire*, une faculté que je

nomme *Imagination*, une faculté que je nomme *Jugement*, une faculté que je nomme *Puiſſance ſenſible*, & ainſi du reſte : il eſt clair que ces différentes facultés ne ſont point dans moi, des choſes réellement diſtinguées l'une de l'autre : il eſt clair que ces différentes facultés ne ſont réellement dans moi, qu'un même & unique Principe indiviſible, qui fait différentes fonctions, & qui prend différens noms relatifs à ces différentes fonctions, ſans ceſſer d'être intrinſequement en tout & par-tout un même être ſimple dans ſa nature. Sans quoi, il n'y auroit dans moi aucun même *Moi individuel*, qui pût dire : c'eſt moi qui penſe, qui ſouffre, qui juge, qui raiſonne, qui veux, qui me ſouviens : ce qui ne quadre point avec les notions que me donne le ſentiment intime, ſur le Principe ſenſible & penſant qui m'anime.

II°. Le ſentiment intime m'apprend qu'*il n'y a dans moi qu'un même Principe ſenſible & penſant.* Donc ce Principe ſenſible & penſant n'eſt point compoſé de *parties diſtinctes*, matérielles ou immatérielles. Nous avons déjà démontré qu'il n'eſt point compoſé de parties matérielles (1042) : il nous reſte donc à démontrer qu'il n'eſt point compoſé non plus de parties immatérielles, de parties ſpirituelles.

D'abord, ſi la *ſubſtance ſpirituelle* qui m'anime & qui anime mes Semblables, étoit compoſée de parties ſpirituelles qui fuſſent réellement diſtinguées l'une de l'autre ; il eſt clair que chacune de ces parties, ſeroit réellement *eſprit* par ſon eſſence : comme chaque élément de matiere, eſt réellement *matiere* par ſon eſſence.

D'où il réſulteroit que ces différentes parties d'une même ame, étant comme tout autant d'eſprits dont l'un n'eſt pas l'autre, ou comme tout autant d'ames dont l'une eſt diſtinguée de l'autre ; pourroient avoir à la-fois & au même inſtant, des modifications incompatibles, des qualités contradictoires.

Par exemple, parmi ces différentes parties d'une même ame humaine, il pourroit se faire que l'une pensât d'une façon; & que l'autre pensât d'une façon toute contraire : que l'une voulût que le corps fût en repos; & l'autre, que le corps fût en mouvement : que l'une fût vertueuse & pieuse; & l'autre, impie & scélérate : que l'une eût du goût & du penchant pour une chose; & que l'autre n'eût pour cette même chose, que du dégoût & de l'aversion : que l'une portât un jugement vrai sur un objet; & que l'autre portât sur le même objet, un jugement faux : ce qui mettroit dans une même ame individuelle, la même opposition de jugemens & de volontés, qui se rencontre dans les différens membres d'une famille ou d'une société. Or, tout cela est évidemment contraire à l'expérience & à l'observation : donc il est faux que l'Ame humaine soit composée de parties réellement distinguées entre elles.

D'ailleurs, si l'ame humaine étoit composée de parties distinctes, même spirituelles : où placerions-nous dans elle, l'unité intelligente, l'unité sensitive, le *Moi individuel*, qui ne se partage pas, qui est nécessairement indivisible & un? Donc, encore une fois, l'Ame humaine n'est point composée de parties distinctes, même spirituelles : donc l'Ame humaine est une substance simple dans sa nature.

III°. Le sentiment intime apprend à chaque individu de l'espece humaine, qu'*il lui arrive assez fréquemment d'avoir à la fois, ou plusieurs sensations agréables, ou plusieurs sensations désagréables, ou un mélange de sensations agréables & de sensations désagréables.* Si on lui demande laquelle de ces sensations lui fait, ou le plus de plaisir, ou le plus de peine : il répond, d'après le sentiment intime, que c'est ou celle-ci, ou celle-là. Sur quoi je raisonne ainsi :

Quand j'éprouve en même-tems dans mon Ame,

& une *douleur relative à mon pied*, & une autre *douleur relative à mon bras :* je compare entre elles ces deux douleurs ; & je juge, d'après le sentiment intime, que l'une est plus grande que l'autre. Or, si mon ame étoit composée de parties réellement distinctes, & que ces deux douleurs différentes fussent reçues, l'une *dans une partie A*, & l'autre *dans une autre partie B* de mon ame : la partie A ne sauroit point ce qui se passe dans la partie B ; & réciproquement, celle-ci ne sauroit point ce qui se passe dans celle-là. Chacune de ces parties de la même ame, auroit sa douleur à part : sans pouvoir comparer la douleur qu'elle éprouve, avec la douleur qu'éprouve une autre partie & qu'elle n'éprouve pas.

Donc ces deux douleurs, pour être comparées entre elles, pour être jugées l'une plus grande que l'autre, doivent nécessairement être reçues dans un même & unique Sujet qui, en les éprouvant à la fois dans son *indivisible substance*, puisse voir & sentir quelle est celle qui y fait la plus forte impression. On peut dire la même chose de deux idées, que l'on compare avec une troisieme idée, pour en voir & pour en sentir la convenance ou la disconvenance.

Donc l'ame humaine, qui compare entre elles deux douleurs, qui juge l'une plus grande que l'autre, n'est point composée de deux parties réellement distinguées entre elles, où soient reçues séparément ces deux douleurs.

Donc l'Ame humaine qui compare de même entre elles, ses différentes idées, ses différentes pensées, ses différentes espérances, ses différentes craintes, ses différentes affections, ses différentes aversions, ses différentes modifications de plaisir, d'ennui, de desir, de regret, & ainsi du reste, n'est point composée d'une foule de parties réellement distinctes, où soient reçues séparément ces différentes modifications.

Donc l'Ame humaine, qui compare entre elles ses différentes modifications de penſée & de ſentiment, eſt néceſſairement une *ſubſtance ſimple dans ſa nature* : ſans aucune compoſition quelconque de parties réellement diſtinguées entre elles.

IV°. Il réſulte donc de tout ce que nous venons d'expliquer & de démontrer, que la ſubſtance ſpirituelle qui anime l'homme, eſt une Subſtance ſimple, qui exclut néceſſairement de ſa nature, toute compoſition de facultés diſtinctes, toute compoſition de parties diſtinctes; & qui, malgré cette ſimplicité entiere & abſolue de nature, ne laiſſe pas d'être intrinſequement capable, ainſi que nous le conſtate le ſentiment expérimental, de recevoir en elle-même & dans ſa plus intime ſubſtance, une foule ſans ceſſe renaiſſante de modifications différentes, toutes ſpirituelles comme elle. C. Q. F. D.

ORGANISATION DES CORPS.

1052. OBSERVATION. Il y a dans la Nature viſible, deux ſortes d'organiſation, ſavoir, l'organiſation animale, & l'organiſation végétale. L'une & l'autre ſuppoſe également, du côté de la Cauſe connue ou inconnue par qui elle eſt opérée, un *deſſein préexiſtant* ; un deſſein conçu, ſuivi, exécuté, avec une intelligence infinie : puiſque l'une & l'autre, dans les divers individus où il nous eſt donné de l'obſerver, renferme par-tout viſiblement des moyens préparés pour une fin & aſſortis à une fin, avec un art ineffable, qui excede évidemment toute intelligence finie.

I°. L'*Organiſation animale* paroît conſiſter dans une certaine conſtruction, dans un certain arrangement, dans un certain aſſortiment de différentes ſubſtances matérielles, dont l'enſemble eſt propre à opérer la formation plus ou moins rapide, la conſervation

plus ou moins durable, le jeu méchanique plus ou moins admirable, du corps animal; & à occasionner à l'animal lui-même, qui est toujours nécessairement quelque chose de plus que le corps organisé, les différentes opérations qu'exige sa destination générale & particuliere. (795 & 877).

Dans l'homme, par exemple, il y a des parties construites, arrangées, assorties, pour opérer la nutrition. Il y a d'autres parties construites, arrangées, assorties, pour occasionner la vision. Il y a encore d'autres parties construites, arrangées, assorties, pour donner lieu à divers mouvemens, à divers sentimens, à toutes les fonctions animales & intellectuelles de l'homme. Les parties ainsi construites, arrangées, assorties, sont l'organisation du corps humain.

Mais l'organisation animale, d'où l'Auteur de la Nature fait dépendre & la vie & les fonctions de l'animal, ne constitue pas seule l'animal lui-même, qui est évidemment quelque chose de plus que cette organisation, quelque chose de plus que le résultat de cette organisation : puisque l'animal est toujours nécessairement un sujet susceptible de sentiment, & que la matiere organisée ne peut jamais en être susceptible. Il faut donc nécessairement, pour constituer un animal, outre la matiere organisée, une *Substance immatérielle*, qui soit susceptible de sentiment en elle-même & par elle-même, dans cette matiere organisée. (1046).

II°. L'*Organisation végétale* paroît consister également dans une certaine construction, dans un certain arrangement, dans un certain assortiment de différentes substances matérielles, dont l'ensemble est propre à opérer & la formation & la conservation & les différentes propriétés qu'exige la destination générale & particuliere du Végétal.

Dans

Dans un cerisier, par exemple, il y a des parties destinées par leur organisation, à attirer dans son sein, conformément aux loix générales de la Nature, & la *Seve commune* & les *Sucs propres*, par où il doit être sustenté & nourri. Il y a d'autres parties destinées par leur organisation, à élaborer & à transmuer dans son sein, conformément aux mêmes loix générales de la Nature, ces mêmes *sucs nourriciers* : en telle sorte qu'il en résulte tels fruits, tels germes, telles productions caractérisées.

III°. Les *Minéraux* ne paroissent pas avoir une organisation proprement dite ; une organisation qui opere leur formation & leur conservation, par un méchanisme intérieur qui leur soit propre, & qui agisse *par voie d'intus-susception* ; comme dans l'Animal & dans le Végétal.

Ce qui n'empêche pas que la Cause invisible qui construit, qui arrange, qui assortit leurs parties, par une *simple juxta-position*, ne montre & ne déploie, dans les propriétés spécifiques qu'elle donne & qu'elle conserve à leur nature, des desseins infiniment grands, infiniment variés, infiniment précis.

ORIGINE DE L'AME.

1053. OBSERVATION. Quelle est l'*origine de l'Ame* ; ou comment acquiert l'existence cette substance ineffable qui donne l'action & la vie à toutes les substances animées ? Telle est l'intéressante question qui a si énergiquement piqué la curiosité des plus sublimes & des plus profonds génies de tous les siecles !

1054. EXPLICATION I. Selon l'opinion aujourd'hui généralement reçue dans le Christianisme : les Ames humaines doivent leur existence à une *vraie Création*, qui s'effectue au tems précis où le requiert

l'organisation suffisamment avancée du corps humain qu'elles doivent animer ; & qui ne peut être opérée que par l'action toute-puissante du suprême Auteur de la Nature.

Tel est le seul sentiment que puissent avouer & adopter de concert, la raison & la religion, au sujet de l'origine des ames humaines Une existence des ames, antérieure à l'existence & à l'organisation des corps qu'elles doivent animer, eût été une inutilité manifeste dans la Nature ; & l'on sait, d'après l'axiome généralement reçu, que l'infiniment sage Auteur de la Nature, ne fait rien d'inutile.

On peut dire à peu près la même chose, au sujet de l'origine des Ames des brutes. Elles deviennent existantes par l'action créatrice de l'Auteur & du Conservateur de la Nature, au tems précis où le requiert l'organisation suffisamment perfectionnée du corps individuel que chacune doit animer. Et il seroit visiblement absurde de supposer qu'elles émanent ou qu'elles résultent de la simple matiere qu'elles animent : puisque cette matiere n'a rien par elle-même, dans quoi elles soient ou éminemment ou formellement ou virtuellement précontenues.

1055. EXPLICATION II. Selon certains Philosophes des premiers siecles du Christianisme, auxquels parurent adhérer quelques-uns des premiers Peres de l'Eglise : il y a une *propagation physique des ames*, comme une propagation physique des corps. L'Ame d'Abel, par exemple, fut une émanation physique de celle d'Adam son pere & de celle d'Eve sa mere : comme le corps de ce même Abel fut une émanation de celui de son pere & de celui de sa mere.

C'est par le moyen de cette propagation physique des ames & des corps, que quelques anciens Docteurs du Christianisme, rendoient raison de la *transf-*

mission du péché d'origine; en disant que les Enfans d'Adam & d'Eve participent à la corruption de ces premiers Auteurs du genre humain : par la raison qu'ils sont tout autant d'émanations successives d'une nature primitivement viciée & corrompue dans sa double substance, dans sa substance matérielle & dans sa substance spirituelle.

On ne jugeoit pas alors, comme il paroît par ce qu'en dit Saint Augustin lui-même, qu'une fécondité physique répugnât nécessairement à la nature d'une substance spirituelle.

RÉFUTATION. Mais cette opinion antiphilosophique, que l'Eglise n'a jamais anathématisée, parce qu'elle n'attaquoit directement aucun des Dogmes du Christianisme, est depuis long-tems tombée par elle-même dans le discrédit. Une telle propagation physique des ames, que l'on nommoit *Origo animarum ex traduce*, a paru à la fin inadmissible, insoutenable, absurde : par la raison qu'une substance simple & indivisible, telle que l'est nécessairement l'Ame humaine, est essentiellement incapable de toute émanation physique & substantielle, par où elle soit comme divisée & partagée.

Le seul fondement de cette singuliere opinion, étoit la transmission du péché d'origine, dont on ne croyoit pas pouvoir rendre raison, sans admettre une propagation conjointe & des ames & des corps. Mais, dans des siecles plus éclairés, on a jugé que pour rendre raison, autant que la chose est possible, de ce Dogme fondamental du Christianisme; il suffisoit de supposer un *Décret de Dieu*, par lequel Adam & Eve fussent constitués les Représentans de toute leur postérité (344) : en telle sorte que de la fidélité ou de l'infidélité de ces deux premiers Auteurs du genre humain, dépendît la possession ou la perte de

l'état primitif dans lequel fut créée la *nature humaine*, avec des prérogatives purement gratuites, qui n'étoient dues à aucun titre à cette nature, ainſi que nous l'avons expliqué dans notre Philoſophie de la Religion.

1056. EXPLICATION III. Selon les fables du *Shaſtad*, de ce prétendu Livre inſpiré qui contient la doctrine de Bramha, & par-là même, celle des anciens & des modernes Brachmanes de l'Indouſtan & du Mogol, celle des Talapoins de Siam, celle d'une partie des Bonzes de la Chine & du Japon : l'Ame de l'homme & l'Ame de la brute ne ſont qu'une même eſpece de ſubſtance; étant l'une & l'autre également ſpirituelles & immortelles.

Dieu exiſta de toute éternité, pur Eſprit, dit le Shaſtad; & au commencement des tems, à une immenſe diſtance de ſiecles avant le ſiecle préſent, il créa des Eſprits ſans nombre, dont une partie lui demeura fidelle: l'autre partie ſe révolta contre lui, refuſant de le reconnoître pour Maître ſuprême. La partie rebelle fut d'abord chaſſée du Ciel, & condamnée à des ſupplices éternels. Mais, ſe laiſſant fléchir par les bons Anges, dont les trois Chefs furent Birmah, Biſtnoo, & Sieb, Dieu établit un cours de purgation & de purification, par où les mauvais Anges puſſent recouvrer leurs places perdues. Pour cela, il créa, par le miniſtere de Birmah, il y a environ 4875 ans, quinze régions de mondes viſibles, dont ſept ſont au-deſſus & ſept au-deſſous de notre globe : c'étoient tout autant de degrés de châtiment & de purification, pour rentrer dans la gloire. Il créa auſſi, & par le même moyen, des corps mortels; ſavoir, les corps humains & les corps des différentes eſpeces de brutes, dans leſquels les *Anges rebelles* devoient être enfermés pendant un certains tems,

pour les animer ; & pour y être assujettis aux maux physiques & moraux, à proportion du crime qu'ils avoient commis. Il les condamna à passer par quatre-vingt-neuf corps différens, dont le dernier étoit celui de l'homme, avec les mêmes qualités intrinseques qu'ils avoient au tems de leur création. Delà les *rêves de la Métempsycose.*

En créant les mondes visibles & les corps animaux, Dieu envoya sur la terre, sous une figure humaine, l'un des principaux Anges fideles ; savoir Bramha, qui fut le *premier homme*, & le seul homme innocent ; & qui fut chargé d'apprendre aux Anges rebelles, condamnés à animer les corps humains ou les corps des différentes especes de brutes, les conditions auxquelles avoit été attachée leur réconciliation avec l'Être suprême. Le chef ou le président des Anges fideles savoir, Birmah, dicta les conditions de cette réconciliation, en *langue Angelique*, & par l'ordre de Dieu lui-même, à Bramah ; & celui-ci les traduisit fidelement en *langue Sanscrit*, qui étoit alors la langue générale de tout l'Indoustan.

Cet ancien Livre sacré de Bramah, qui ne contenoit d'abord que quatre parties, que l'on nommoit les *quatre Livres des paroles divines*, subsista dans toute sa pureté primitive, disent les Brahmines, pendant mille ans. Après quoi, commenté, paraphrasé, & traduit en langue Indienne moderne par les Brahmines, au lieu de quatre Livres, il en eut d'abord six, & ensuite dix-huit, qui firent totalement oublier & la langue originale & le texte original du Shastad de Bramah. De sorte que cet ancien Livre sacré des Indiens, n'existe plus ; & que les diverses paraphrases & les diverses traductions qu'on en a faites, ont totalement altéré & défiguré l'ancienne doctrine & l'ancienne législation de Bramah, dont la postérité, selon les Indiens, a régné sur tout l'In-

douſtan pendant 2179 ans, & n'a fini que 21 ans avant le commencement de notre ère chrétienne. Telle eſt l'idée que vient de donner de la doctrine des Brahmines l'Anglois Hotwell, après avoir fait les plus grandes recherches ſur cet objet, pendant un ſéjour de trente ans au Bengale.

Cette fabuleuſe doctrine de Bramah ne fait remonter l'*origine* & la *création des choſes viſibles*, qu'à 4874 ans avant l'année préſente 1778. Mais elle fait remonter quatre cens ſoixante-huit millions d'années plus loin, l'origine & la création des choſes inviſibles; ſavoir, des bons & des mauvais Anges, dont les premiers ſont reſtés en poſſeſſion du bonheur céleſte; tandis que les derniers expient le crime de leur rebellion dans le corps des différentes eſpeces animales; paſſant ſucceſſivement du corps de l'homme dans le corps de la brute, par exemple, dans le corps de l'éléphant, du cheval, du perroquet, de la vache, de l'abeille, de la grenouille, du ſerpent, de la chenille, du ver de terre; & du corps de la brute, dans celui de l'homme, conformément aux rêves de la Métempſycoſe.

1057. EXPLICATION IV. Selon Platon, Dieu, ou l'Etre ſuprême, au commencement des tems, créa les Ames humaines, & les attacha aux aſtres, d'où elles pouvoient plus aiſément contempler ſes infinies perfections. Mais, au lieu de s'occuper de ce grand objet, ces ames attacherent leurs regards ſur les beautés terreſtres; & l'Etre ſuprême, indigné de cette préférence outrageante, ne put mieux les punir, qu'en les précipitant ſur la terre, & en les empriſonnant dans des corps humains.

« D'après cette idée, dit un moderne Ecrivain, » Platon prétendoit expliquer la cauſe de cette *inex-* » *plicable ſympathie* qui unit quelquefois des per-

» ſonnes dès la premiere vue, & de ces paſſions vi-
» ves & conſtantes qu'éprouvent quelquefois l'une
» pour l'autre des perſonnes de différent ſexe. Les
» ames, diſoit ce Philoſophe, qui, pendant leur ſé-
» jour dans les Cieux, ont conſidéré plus attentive-
» ment & de plus près, la beauté & les perfections
» de l'Etre ſuprême, lorſqu'elles en retrouvent quel-
» que foible trace dans les créatures, ſe ſentent, par
» un mouvement ſoudain & involontaire, empor-
» tées vers l'objet qui leur trace une ſi chere image ».

Ce ſyſtême eſt ſans doute, la plus ingénieuſe des rêveries du divin Platon; & c'eſt avec juſtice qu'un célebre Auteur moderne l'appelle le Philoſophe des Amans.

1058. EXPLICATION V. Selon Leibnitz & Wolf, les Ames humaines ont été toutes créées au commencement des tems, & unies chacune, au moment de leur création, à des corps organiſés infiniment petits, par le moyen deſquels elles exercent leurs fonctions naturelles d'intelligence & de ſentiment: en attendant qu'elles deviennent proprement ames humaines, par leur union phyſique à des corps humains; & quand cette union ceſſe, par la mort de l'homme, elles s'uniſſent de nouveau à de ſemblables corpuſcules organiſés.

Cette idée de Wolf & de Leibnitz, revient foncierement à l'idée qu'ont les Siamois & les Chinois, ſelon la Loubere, au ſujet des ames humaines. Chez ces peuples on s'imagine que ces ames retiennent ſous un volume infiniment petit, après la mort du ſujet dont elles faiſoient partie, la même figure & les mêmes organes qu'avoit le corps humain qu'elles viennent de quitter.

RÉFUTATION. Il eſt clair que cette bizarre idée de Leibnitz & de Wolf, eſt également ruineuſe

dans son double objet. L'union des ames humaines à des corpuscules infiniment petits, en attendant qu'elles soient unies à des corps humains, est une vaine imagination, que rien n'appuie, que rien ne fonde.

I°, La création générale des ames humaines au commencement des tems, ne peut avoir d'autre fondement qu'une *arbitraire interprétation* de ce qui est dit dans la Genese ; savoir, que l'Etre incréé & créateur acheva le grand Ouvrage de la création, en six jours ; & se reposa le septieme.

Mais entendre par-là un repos absolu & permanent, qui exclue absolument de l'Etre suprême, toute action sur la Nature ; c'est visiblement contredire à la fois & la Raison & la Révélation : la *Raison*, qui nous apprend que l'action permanente de la Nature ne peut subsister, que par l'action permanente de son Auteur : la *Révélation*, qui nous enseigne le plus formellement en mille & mille endroits de l'ancien & du nouveau Testament, que Dieu s'occupe incessamment des choses de ce monde, soit dans l'Ordre physique, soit dans l'Ordre moral ; dispensant les biens & les maux, ébranlant ou affermissant les empires, interrompant quand il lui plaît & l'ordre & les loix de la Nature, tenant dans ses mains & mouvant comme il le juge à propos le cœur des hommes, & ainsi du reste.

II°, Il est indigne de l'infinie grandeur de Dieu, dit-on, de s'occuper sans cesse, à mouvoir & à régir la Nature visible ; à organiser des corps ; à créer des ames humaines, pour animer les corps humains ; à créer des ames de différente nature, pour animer les corps des différentes especes de brutes.

Mais sur quoi est fondée une telle assertion ? Sur rien. Car, pourquoi seroit-il indigne de l'infinie grandeur de Dieu, d'être persévéramment ce qu'exige l'infinie excellence de sa nature, l'infinie richesse

de ses desseins & de ses œuvres ? Pourquoi seroit-il plus indigne de l'infinie grandeur de Dieu, de mouvoir & de régir aujourd'hui la Nature par lui créée ; qu'il ne le fut de la créer, de la mouvoir, & de la régir, au commencement des tems ? Pourquoi seroit-il plus indigne de l'infinie grandeur de Dieu, de créer aujourd'hui des ames intelligentes & sensibles, pour animer des corps humains, des ames sensibles & non intelligentes, pour animer les corps des différentes especes de brutes : qu'il ne le fut de créer des ames semblables, au tems même de la création, pour animer les différentes especes de corps par lui alors formés & organisés ?

1059. EXPLICATION VI. Selon quelques Matérialistes mitigés (1040), il n'y a point de *création proprement dite*, pour les ames des hommes & des brutes. Le Créateur, disent-ils, en répandant sur la terre la Matiere séminale pour la réproduction des différentes especes, lui associa en même tems cette *substance ineffable* dont la nature nous échappe, & qui donne la vie à l'homme & à la brute.

Mais une telle opinion n'a évidemment d'autre mérite, que celui d'enchérir de beaucoup sur les *vieilles qualités occultes* du Péripatétisme ; & de donner, sur un phénomene infiniment intéressant, une explication inepte, absurde, & infiniment plus obscure que la chose à expliquer. (177 & 736).

1060. EXPLICATION VII. Selon un certain Isaac de la Peyrere, dans son Ouvrage intitulé *les Préadamites*, & imprimé en 1655 : il y a eu deux Créations faites en des tems fort éloignés les uns des autres.

Dans la premiere création, qui est la *création générale* : Dieu créa le Ciel & la Terre, les Planetes & les Etoiles, les Anges & les Hommes, toutes les es-

peces animales, végétales, minérales, en un mot, le monde tel qu'il eſt aujourd'hui ; & il produiſit, dans chaque partie du globe que nous habitons, des hommes & des femmes de différente eſpece, d'où ſont venus tous les hommes qui peuplent aujourd'hui la terre, à l'exception de ceux qui viennent d'Adam & d'Eve.

Dans la ſeconde création, qui eſt la *création particuliere*, & qui n'eut lieu qu'un grand nombre de ſiecles après celle dont nous venons de parler : Dieu, voulant ſe faire un Peuple privilegié, créa Adam & Eve, pour être les premiers Auteurs de ce Peuple, & pour former une nouvelle eſpece ou une nouvelle race d'hommes ſur la terre.

Par cette double création, l'Auteur du ſyſtême des Préadamites, prétend concilier la chronologie des Livres ſaints, qui donnent au Monde une origine fort récente, avec les chronologies Egyptienne, Chaldéenne, Indienne, & Chinoiſe, qui donnent au Monde une origine immenſement plus éloignée de notre ſiecle. Selon cet Auteur, le Déluge ne fut point univerſel, & il ne détruiſit point les eſpeces de l'ancienne création. Par conſéquent, il n'eſt point vrai que tous les hommes aujourd'hui exiſtans ſur la terre, viennent d'Adam & de Noé. (964).

Réfutation. Mais cette opinion nouvelle n'a guere d'autre appui & d'autre fondement, que quelques mauvais ſophiſmes & quelques fables abſurdes.

1°. Les *mauvais ſophiſmes* conſiſtent à traveſtir & à dénaturer un petit nombre de textes de l'Ecriture, pour leur donner une ſignification qu'ils n'ont pas, ou pour en tirer des conſéquences qui n'en découlent aucunement : comme le ſentira aiſément tout Lecteur éclairé & judicieux, qui, avec les plus ſimples connoiſſances de la Dialectique, de l'Hiſtoire

Naturelle, & de l'Ecriture-Sainte, voudra se donner la peine de lire le Livre des Préadamites.

II°. Les *fables absurdes* consistent, en premier lieu, dans ce que l'on y débite au sujet des différentes especes d'hommes; quoiqu'il soit notoire qu'il n'y a sur tout notre globle, ainsi que nous l'avons expliqué & démontré dans notre Philosophie de la Religion, qu'une *unique Espece d'hommes*, divisée en plusieurs Races accidentellement différentes, qui peuvent toutes évidemment venir d'une même tige & d'une même souche : en second lieu, dans les chronologies mêmes sur lesquelles on se fonde, & dans lesquelles une critique éclairée & judicieuse découvre d'abord mille & mille caracteres de mensonge, sans y découvrir aucun vrai caractere de vérité & de certitude; comme nous l'avons suffisamment fait voir & sentir dans notre Philosophie de la Religion.

L'Auteur du systême des Préadamites, a grand tort sur-tout de vouloir établir son opinion sur la chronologie Indienne : puisque, selon les fables mêmes de cette chronologie, l'origine des choses visibles ne remonte qu'à 3097 ans avant notre ère chrétienne; ainsi que nous venons de l'observer, en parlant du Shastad. (1056).

Union de l'Ame et du Corps.

1061. OBSERVATION. En quoi consiste dans l'homme, cette merveilleuse *union de l'Ame & du Corps*, de la substance spirituelle & de la substance étendue & organisée?

Cette ineffable Union paroît consister dans deux choses; savoir dans la *Compréscence* de l'Ame spirituelle & du Corps organisé; & dans une *mutuelle dépendance* de ces deux substances dans leurs fonctions respectives : dépendance décernée & établie

par une volonté libre & efficace du ſuprême Arbitre de la Nature ; dépendance en vertu de laquelle la *Subſtance intelligente* ne peut avoir des ſenſations, des idées, des affections, des jugemens, des raiſonnemens, des réminiſcences, que par le moyen ou par le concours du jeu naturel & régulier des organes matériels ; & en vertu de laquelle la *Subſtance organiſée* ne peut ſubſiſter & ſe conſerver, ne peut avoir l'exercice & le jeu régulier de ſes organes, ne peut exercer les différentes fonctions auxquelles elle eſt deſtinée, ſans la préſence & ſans l'influence de la ſubſtance ſpirituelle qui l'anime & la gouverne.

I°. Ces deux ſubſtances, *l'Ame & le Corps*, ſont en tout eſſentiellement différentes entr'elles : ſoit dans leur nature ; ſoit dans leurs modifications ; ſoit dans leur deſtination : l'une n'eſt rien & ne peut rien être de l'autre.

Mais l'une peut dépendre de l'autre, dans leur état d'union : quand, par un *Décret efficace & permanent*, l'Arbitre ſuprême de toutes les ſubſtances, ordonnera & établira une telle dépendance ; laquelle deviendra une *Loi de la Nature*, tant que durera le Compoſé.

Delà la foibleſſe de l'Ame humaine, dans l'enfance. Delà ſa force & ſa vigueur, dans un âge robuſte. Delà ſon affoibliſſement, dans la maladie, ou dans une vieilleſſe décrépite. L'Ame humaine ſemble ſuivre en tout le ſort du Corps qu'elle anime : parce que l'Arbitre ſuprême de la Nature, a librement décerné que ſes opérations dépendiſſent toujours du bon ou du mauvais état des organes qui occaſionnent ſes perceptions ; & tel eſt tout le frivole fondement ſur lequel s'appuie le Matérialiſme, pour en faire abſurdement une ſubſtance matérielle.

Après la diſſolution du Compoſé, la ſubſtance

ſpirituelle, devenue indépendante du Corps, peut avoir par elle-même, les *fonctions d'intelligence & de ſentiment* qu'exige ſa nature : ſoit qu'elle perde, ſoit qu'elle gagne, à acquérir cette indépendance des organes matériels, deſquels elle n'emprunte, même dans ſon état d'union, ni ſes penſées, ni ſes ſentimens. (1042 & 1046).

IIº. Comme la ſubſtance ſpirituelle n'eſt rien & ne peut rien être de la ſubſtance matérielle, elle ne peut exiſter que par une *vraie création.*

Ainſi, le Créateur, par une vraie & proprement dite création, donne l'exiſtence à l'Ame humaine, & l'unit au Corps qu'elle doit animer : quand l'exige l'organiſation plus ou moins perfectionnée de ce Corps, dans le ſein maternel.

Mais en quel tems précis a lieu cette création de l'Ame humaine ? C'eſt ce qu'aucune obſervation expérimentale ne peut déterminer. (1054).

IIIº. L'Ame humaine réſide dans le Corps auquel elle eſt unie & qu'elle doit gouverner : tant que ſubſiſte l'organiſation eſſentielle de ce Corps. Et quand l'organiſation eſſentielle de ce Corps humain eſt détruite, l'union de l'Ame & du Corps ceſſe ; & la ſéparation de ces deux ſubſtances, eſt la mort du Composé.

Mais quelle eſt préciſément & déterminément l'*organiſation eſſentielle*, dont l'altération & la ceſſation entraînent la ceſſation d'union, ou la ſéparation de l'Ame humaine & du Corps humain. C'eſt encore ce qu'il n'eſt pas facile de connoître & de décider univerſellement.

SIEGE DE L'AME.

1062. OBSERVATION. Il eſt certain que l'Ame humaine réſide dans le Corps qu'elle anime. Mais

où réside-t-elle dans ce Corps, & quel est son trône ou son Siege ?

I°. L'Ame réside-t-elle dans *tout le Corps ?* C'est l'opinion de la plupart des anciens Philosophes. Mais elle paroît fausse : parce qu'il est absurde de dire que, quand on nous coupe un bras, l'Ame se retire dans le reste du corps ; & que d'ailleurs on ne conçoit pas pourquoi, quand on nous lie un nerf, l'Ame seroit sans sentiment, dans la partie de ce nerf qui est au-dessous de la ligature, & qui n'a plus de communication avec le cerveau.

L'expérience nous apprend que, quand un nerf est fortement lié & serré, la partie qui est au-dessous de la ligature, peut être pincée, coupée, brûlée, sans occasionner à l'Ame aucun sentiment. Donc l'Ame n'a point son siege dans cette partie : donc l'Ame ne réside point dans tout le corps.

II°. L'Ame réside-t-elle dans le *Cœur matériel ?* C'est l'opinion du Poëte Lucrece. Mais elle paroît fausse : soit parce qu'un instinct général nous apprend naturellement à rapporter nos pensées & nos réflexions, à la tête ; soit parce que les principaux organes de nos sens, tels que la vue, l'ouie, l'odorat, le goût, vont se terminer dans le cerveau, & non dans le cœur. (11 & 1063).

III°. L'Ame réside-t-elle dans *tout le Cerveau ?* C'est l'opinion de quelques Philosophes. Mais elle paroît fausse : parce qu'il conste par l'expérience, qu'on peut perdre une partie considérable du cerveau, sans perdre la vie ; sans que le sentiment & la raison soient altérés.

L'opinion du célebre de Buffon, qui place le siege de l'Ame dans le *Diaphragme du Cerveau*, ou dans cette membrane qui embrasse & enveloppe le cerveau, n'est ni mieux fondée, ni sujette à moins de difficultés, que celle dont il est ici question.

IV°. L'Ame réside-t-elle dans cette portion du Cerveau, qu'on nomme la *Glande pinéale*, & où aboutissent principalement les nerfs optiques? C'est l'opinion de Descartes. Mais elle paroît fausse: parce qu'il conste par les observations anatomiques, qu'il s'est trouvé & des sujets dans lesquels la glande pinéale manquoit totalement, & des sujets dans lesquels elle étoit entierement ossifiée; sans que les uns & les autres eussent manqué de l'usage de la raison & des sens.

V°. L'Ame réside-t-elle dans cette petite portion du cerveau, qu'on nomme le *Corps calleux*, & qui est le milieu de la voûte médullaire? C'est l'opinion de M. de la Peyronnie. Mais elle paroît fausse: parce qu'il conste par des opérations faites dans ces derniers tems, qu'il s'est trouvé des sujets dans lesquels le corps calleux avoit été détruit, ou totalement altéré; sans qu'ils eussent été privés de l'usage de la raison & du sentiment.

VI°. L'Ame réside-t-elle dans l'*Origine de chaque nerf?* C'est l'opinion de M. Bordenave. Mais elle ne paroît aucunement admissible: soit parce qu'elle n'est établie sur aucune raison solide; soit parce qu'elle est sujette à peu près aux mêmes difficultés, que l'opinion qui étend & qui répand l'Ame dans tout le corps.

Pourquoi l'Ame sera-t-elle placée à l'origine de chaque nerf, plutôt qu'au milieu, plutôt qu'à l'extrêmité opposée: si ces nerfs n'ont pas leur origine commune, dans une même portion du corps humain?

VII°. Quel point ou quelle portion du corps humain est donc le trône ou le *siege de l'Ame*, d'où elle gouverne son petit empire? C'est ce qu'on ne sait point encore assez, & ce que probablement on ne saura jamais mieux.

Mais cette incertitude ou cette ignorance ne reflue en rien sur l'existence de l'Ame : parce que, selon l'axiome philosophique, *dans les choses, l'incertain ne détruit point le certain.* (56).

Il existe dans le corps humain une Substance immatérielle & spirituelle, en tout différente & de la matiere & des modifications quelconques de la matiere : voilà ce qui est certain. Mais, dans quelle portion déterminée du corps humain, existe cette Substance immatérielle & spirituelle ? Voilà ce qui est incertain : voilà sur quoi on ne peut avoir que des conjectures.

VIII°. Il est plus que vraisemblable que *le Siege de l'Ame est dans quelque partie notable, fixe ou variable, du cerveau :* parce que c'est au cerveau qu'aboutissent les principaux nerfs, par le ministere desquels l'Ame reçoit l'impression des objets extérieurs ; & par le moyen desquels elle imprime le mouvement convenable à toutes les parties de son corps. Mais dans quelle portion du cerveau, est ce siege de l'Ame ? C'est ce qui reste encore à découvrir & à déterminer.

Il est possible que ce siege de l'Ame soit *le même pour tous les sujets,* invariablement & persévéramment.

Il est possible encore que ce siege de l'Ame soit *différent dans les différens sujets :* par exemple, que ce soit le corps calleux pour l'un, & la glande pinéale pour l'autre.

Il est possible enfin, & ce n'est peut-être pas l'opinion la moins probable, que ce siege de l'Ame soit accidentellement *variable dans un même sujet ;* & que le premier siege de l'Ame étant vicié & altéré, l'Ame se place dans une portion différente, la plus propre à favoriser les perceptions qu'elle doit recevoir, & les mouvemens qu'elle doit imprimer.

1063. REMARQUE

1063. REMARQUE I. Le *Cerveau*, où nous plaçons le siege de l'Ame, est une masse glanduleuse, inégalement arrondie, d'une consistance assez molle; divisée comme en deux quarts de sphere, posés sur un même plan; & parsemée de toutes parts, d'un nombre prodigieux de ramifications artérielles & veineuses, lesquelles y serpentent en tout sens, par plusieurs circonvolutions admirables.

I°. Du cerveau, tirent directement & immédiatement leur origine, les *dix principales paires de nerfs*: parmi lesquels se trouvent les nerfs olfactifs, les nerfs optiques, les nerfs auditifs, les nerfs pathétiques.

Et il est très-vraisemblable, comme on le verra dans la Remarque suivante, que les *trente autres paires de nerfs*, qui ne naissent point immédiatement du cerveau, qui ne paroissent point aboutir & se terminer directement & immédiatement au cerveau, ont cependant une vraie & réelle communication avec cet organe essentiel, & avec le siege de l'Ame, par des voies secretes, par des routes imperceptibles: qui, quoique réelles, pourroient échapper à l'œil des plus clair-voyans & des plus attentifs Anatomistes.

II°. Au cerveau, paroît avoir été établi par la Nature, le grand Laboratoire du *Fluide animal*: de ce fluide invisible, par le moyen duquel s'operent nos principaux mouvemens; par le moyen duquel naissent & se forment dans nous, la plupart de nos sensations mentales. (1248 & 1251).

III°. Sur le cerveau, se sont spécialement portées quelques spéculations du Matérialisme, qui a voulu faire de ce siege de l'Ame, l'Ame elle-même. Selon l'Auteur du systême de la Nature, par exemple; les facultés intellectuelles des animaux, sont en raison directe de leur cerveau: c'est le plus ou le moins de cerveau, qui constitue la différence, entre l'homme

& la brute, entre l'homme d'esprit & l'homme stupide & hébêté.

Mais ces spéculations du Matérialisme, outre qu'elles sont visiblement absurdes en elles-mêmes, sont encore visiblement démenties par les plus simples observations anatomiques. Car, dans la comparaison de grandeur, dont il est ici question, il s'agit nécessairement, ou d'une grandeur absolue, ou d'une grandeur relative ; & dans l'un & l'autre cas, l'expérience est évidemment en opposition avec la théorie.

S'il s'agit d'une *grandeur absolue :* il est certain d'abord, selon les observations de Haller & de Bartolin, que le crâne d'un éléphant contient environ la moitié plus de cervelle, que n'en contient le crâne d'un homme. L'éléphant devroit donc avoir la moitié plus d'intelligence, d'esprit, de jugement & de raison, que n'en a l'homme. Il est certain ensuite, que les Anatomistes, qui ont ouvert & des crânes d'hommes de génie, & des crânes d'hommes sans génie, n'ont pas toujours trouvé un plus grand volume ou une plus grande masse de cervelle, dans les premiers, que dans les derniers.

S'il s'agit d'une *grandeur relative :* il est certain d'abord, selon les observations du Pline de la France, qu'il y a & certaines especes de Singes, & certaines especes de Cétacées, qui ont proportionnellement plus de cerveau, que n'en a l'homme. Ces singes, ces cétacées, devroient donc avoir des facultés intellectuelles, supérieures à celles de l'homme. Il est certain ensuite, selon tous les Anatomistes, que, dans l'espece humaine, le cerveau d'un embrion surpasse de beaucoup, en grandeur relative, le cerveau d'un homme formé; & qu'en général, dans toutes les especes animales, les jeunes animaux ont proportionnellement une plus grande quantité

de cervelle, que n'en ont les animaux de leur espece, dont la conſtitution eſt plus formée & plus perfectionnée. L'embrion, dans le ſein maternel, devroit donc avoir plus d'intelligence & de raiſon, que n'en ont le pere & la mere auxquels il doit l'exiſtence : le jeune aiglon qui vient d'éclorre, devroit donc être déjà plus riche en facultés intellectuelles, que les deux aigles auxquels il doit le jour. Il eſt certain enfin, ſelon les obſervations du célebre de Buffon, que l'éléphant, qui a plus de mémoire & plus de ce que l'on nomme intelligence, qu'aucun des animaux, a cependant le cerveau plus petit que la plupart d'entr'eux, relativement au volume de ſon corps. Ainſi, les ſpéculations du Matérialiſme, au ſujet du cerveau, ſont viſiblement en tout point oppoſées & à l'obſervation & à la raiſon.

1064. REMARQUE II. On ſait, d'après les obſervations anatomiques, qu'il y a en tout, dans le corps humain, quarante paires de nerfs, dont dix partent & tirent leur origine, de la moëlle du cerveau ; & trente, de la moëlle de l'épine, depuis la nuque du cou, juſqu'à l'origine des os des cuiſſes. Les trente paires de nerfs qui partent de la moëlle de l'épine, prennent communément le nom général de *nerfs des vertebres*. Mais le célebre Haller, en admettant ce même nombre de nerfs, de concert avec Winſlou, avec tous les Anatomiſtes, dit qu'il y a huit paires de nerfs cervicaux, douze paires de nerfs du dos, cinq paires de nerfs des lombes, & cinq paires de nerfs de l'os ſacrum : ce qui ne change la maniere ordinaire de compter, qu'en y mettant une diviſion capable peut-être de mieux fixer l'idée de ſon objet.

I°. Parmi ces nerfs des vertebres, il y en a un ; ſavoir, le *Nerf intercoſtal*, ou le *grand nerf ſympatique*, qui mérite ici une attention à part : à raiſon

de la liaiſon & de la communication qu'il a avec les autres nerfs, & de la ſympathie qu'il établit entre eux. Ce nerf eſt compoſé en grande partie, de nerfs qui viennent de la moëlle de l'épine; & en petite partie, d'une branche de la ſixieme paire des nerfs du cerveau, laquelle lui donne naiſſance, & en forme le commencement, qui ſort du crâne.

Selon les modernes obſervations anatomiques de Whytt, Médecin Anglois, & de Haën, Médecin Hollandois : les nerfs intercoſtaux, qui jouent un ſi grand rôle dans toutes les fonctions de l'organiſation animale, ſortent du canal tortueux de l'os des tempes, s'uniſſent avec les nerfs de la huitieme & de la neuvieme paire du cerveau ; s'en ſéparent enſuite, après en avoir reçu quelques filets qui en augmentent le volume; forment un grand ganglion (*), dans lequel il entre des rameaux de la dixieme paire des nerfs de la tête, ainſi que de la premiere & de la ſeconde paire cervicale ; ſe portent après cela vers la poitrine, où étant près d'entrer, ils forment un ſecond ganglion, duquel partent des nerfs qui vont à la trachée artere & au cœur ; ſe diviſent enſuite en deux branches, & deſcendent le long des côtes des vertebres de la poitrine, recevant des rameaux de chacun des nerfs dorſaux ; & continuant leur route, envoient des filets nerveux aux reins, au bas-ventre, & communiquent avec les différens nerfs qui ſe diſtribuent aux extrêmités inférieures du corps.

II°. Le *nerf intercoſtal* communique d'une maniere bien certaine & bien décidée, d'une part, avec la cinquieme, la ſixieme, la huitieme & la neuvieme paire des nerfs du cerveau ; & de l'autre, avec la

(*) Ganglions : eſpeces de nœuds olivaires, que forment les nerfs, par leur réunion dans certaines parties du corps.

cinquieme, la fixieme, la feptieme, la huitieme & la neuvieme paire des nerfs dorfaux, qui partent de la moëlle de l'épine; & il eft affez vraifemblable que par-là, il y a une vraie & réelle communication avec tous ou prefque tous les autres nerfs du corps humain.

Delà la *Sympathie des nerfs*, qui réfulte de la liaifon & de la communication qu'ils ont les uns avec les autres; & qui confifte en ce que l'action que communique, ou l'impreffion que reçoit, ou le fentiment qu'éprouve un nerf, fe tranfmet promptement & néceffairement à d'autres nerfs plus ou moins éloignés, qui paroiffent fort étrangers à celui qui eft proprement l'origine de l'action ou du fentiment. *In eo ftat nervorum Sympathia, quòd actio aut paffio nervi unius, agentem reddat aut patientem alterum.*

OBJECTIONS A RÉFUTER.

Les principales difficultés par où l'on attaque la fpiritualité de l'Ame humaine, fe réduifent à dire & à répéter fans ceffe, fans aucune raifon, ou plutôt contre les plus plaufibles témoignages de l'expérience & de la fpéculation, qu'une Subftance fpirituelle eft une chofe dont on n'a & dont on ne peut avoir aucune idée, & qui par-là même ne fauroit avoir aucune réalité dans la Nature : qu'il ne répugne point que la Matiere ait naturellement par elle-même, la faculté de penfer, ou que l'Etre increé & créateur lui donne furnaturellement cette faculté de penfer; & qu'il eft bien plus fimple & bien plus raifonnable de n'admettre dans la Nature humaine qu'une fubftance unique, étendue à la fois & penfante; que d'y admettre deux fubftances différentes, dont l'une foit le fujet de l'étendue, & l'autre, le fujet de la penfée : que l'Ame humaine participe en tout & par-

tout au bien-être & au mal-être du corps qu'elle anime ; & annonce par-là suffisamment qu'elle n'est point réellement distinguée des constitutifs intrinseques, visibles ou invisibles, du corps humain : que cette même ame humaine a nécessairement dans sa nature, dans sa plus intime substance, & une étendue réelle, & des parties réellement distinctes, où coexistent à la fois des perceptions différentes ; & que par-là même, elle ne sauroit être autre chose qu'une substance réellement matérielle.

INCOMPRÉHENSIBILITÉ D'UNE SUBSTANCE IMMATÉRIELLE, PREUVE PEUT-ÊTRE QUE CE N'EST QU'UNE VAINE CHIMERE.

1065. OBJECTION I. Comment & pourquoi admettre dans l'homme, une substance spirituelle, dont on n'a & dont on ne sauroit se former aucune idée claire & distincte ? Car, si nous analysons bien nos différentes perceptions de sentiment & de pensée (1041) : nous sentirons & nous verrons que toutes ces perceptions nous viennent des objets matériels, que toutes ces perceptions se terminent à des objets matériels, que toutes ces perceptions ont dans nous des effets matériels ; & que ce que nous concevons sous l'idée d'une *Substance spirituelle*, n'est au fonds qu'une substance matérielle, que nous atténuons indéfiniment par la pensée, & que nous nommons esprit, quand elle cesse d'être en prise à notre imagination.

D'ailleurs, l'idée d'une substance immatérielle, d'une substance spirituelle, paroît n'être fonciérement qu'une *idée négative* : qui, par le moyen de l'abstraction métaphysique, dépouille la substance matérielle qui nous est connue, de la qualité ou propriété de matiere, qui lui est toujours essentiellement inhérente dans l'état physique des choses. Or, il est,

clair que l'objet d'une telle idée, d'une idée abſtraite & négative, n'eſt qu'un être de raiſon, n'eſt rien hors de l'état idéal des choſes. (236).

RÉPONSE. On doit admettre une *Subſtance ſpirituelle* dans l'homme : parce que l'exiſtence d'une telle ſubſtance, nous y eſt irréfragablement atteſtée & démontrée par les effets ; ſavoir, par les fonctions d'intelligence & de ſentiment qui y ont lieu, & qui évidemment ne peuvent convenir qu'à une ſubſtance eſſentiellement diſtinguée de la matiere : puiſqu'il répugne abſolument que l'intelligence & le ſentiment ſoient jamais le partage de la matiere. (1042 & 1046).

I°. On ne peut, à la vérité, ſe former, de cette ſubſtance ſpirituelle, aucune idée qui reſſemble à celle que nous nous formons de la matiere & des corps : parce que ſa nature ne reſſemble en rien à celle de la matiere & des différentes ſubſtances corporelles.

Mais, outre que nous avons le ſentiment intime de ſon exiſtence, nous pouvons nous en former une *idée très-analogue à ſa nature* : en la concevant comme une ſubſtance capable & de penſée & de ſentiment. Et cette idée ſera tout auſſi claire au moins, que celle que nous pouvons nous former de la Matiere elle-même, & de cette matiere qui eſt le plus en priſe à nos obſervations & à nos ſpéculations. (217 & 219).

II°. En traitant ailleurs, & de la nature, & de l'origine de nos différentes perceptions mentales : nous avons ſuffiſamment fait voir & ſentir que la Matiere ne peut jamais en être la cauſe efficiente ; que la Matiere n'en eſt pas toujours l'objet ; que la Matiere ne ſauroit jamais en être le ſujet. Ainſi toute cette partie de l'objection préſente, porte viſiblement à faux : comme nous le ferons encore voir &

ſentir de nouveau, en traitant des différentes puiſſances de l'Ame humaine, dans la ſeconde Section de ce traité.

III°. Il eſt viſiblement faux que l'idée d'une ſubſtance ſpirituelle, ne ſoit que l'idée d'une *ſubſtance matérielle indéfiniment atténuée :* puiſqu'il nous conſte par le ſentiment intime, qu'en diviſant ſans fin, qu'en atténuant tant qu'il nous plaira, par la penſée, un pied cube d'or ou de marbre ou d'eau ou de telle autre matiere quelconque, on ne conçoit jamais cette matiere indéfiniment diviſée & atténuée, que *comme matiere ;* & qu'après toutes les diviſions poſſibles, idéales ou réelles, chaque portion diviſée & atténuée d'une telle matiere, ſe préſente toujours à notre entendement, ſous l'idée d'une ſubſtance matérielle, & jamais ſous l'idée d'une ſubſtance ſpirituelle.

IV°. Il eſt également faux que l'idée d'une ſubſtance ſpirituelle, ne ſoit qu'une *idée négative*, en ce qu'elle exclut de ſon objet, la qualité de matiere : puiſqu'on pourroit dire de même, que l'idée d'une ſubſtance matérielle n'eſt qu'une idée négative, en ce qu'elle exclut de ſon objet, la qualité d'eſprit : ce qui ſeroit avancer une abſurdité manifeſte. (898).

La ſubſtance de la matiere, exclut eſſentiellement la ſpiritualité : comme la ſubſtance de l'eſprit, exclut eſſentiellement la matérialité. Mais comme il eſt viſiblement faux que l'idée que nous nous formons de la matiere, ne ſoit qu'une ſimple excluſion ou une ſimple abſtraction de la ſpiritualité : de même il eſt viſiblement faux que l'idée que nous nous formons de l'eſprit, ne ſoit qu'une ſimple excluſion ou une ſimple abſtraction de la matérialité.

V°. Nous avons fait voir & ſentir ailleurs, comment ſe forment en nous les *idées des différentes ſubſtances ;* & en développant, autant que la choſe eſt

poſſible, cet intéreſſant phénomene, nous avons établi une vérité fondamentale qu'il eſt à propos de rappeller ici : ſavoir, que, quoique nous ne puiſſions jamais nous former que des idées fort obſcures & fort confuſes de la nature intime des ſubſtances quelconques; nous avons cependant une connoiſſance au moins tout auſſi claire & tout auſſi certaine d'une ſubſtance ſpirituelle, que d'une ſubſtance matérielle : ce qui ſuffit évidemment pour faire évanouir le vain phantôme d'obſcurité, dont l'aveugle Matérialiſme ſe fait ſi ſouvent un chimérique rempart. (213, 216, 1392).

Si l'on conclut que la ſubſtance ſpirituelle n'eſt qu'une vaine chimere, de ce que l'on n'en a pas une idée en tout parfaitement claire & nette : j'aurai droit de conclure de même que la ſubſtance matérielle n'eſt non plus qu'une vaine chimere ; puiſqu'on n'en a certainement pas une idée plus nette & plus claire.

FACULTÉ DE PENSER, PROPRIÉTÉ PEUT-ÊTRE NATURELLEMENT ATTACHÉE A LA NATURE OU A L'ORGANISATION DE LA MATIERE.

1066. OBJECTION II. Quelle abſurdité y auroit-il à avancer & à ſoutenir, avec Démocrite, & avec quelques modernes Partiſans de ce célebre Philoſophe, que toute matiere penſe par ſa nature : que l'homme n'eſt qu'une *machine naturelle*, compoſée d'un nombre comme infini d'atomes, tous ſenſibles & penſans en eux-mêmes & par eux-mêmes ; & que tout ce que nous obſervons d'organiſation, d'action, de ſentiment, de penſée, dans l'homme, n'eſt qu'un pur effet de l'action univerſelle de la Nature matérielle ?

RÉPONSE. Comme cette antiphiloſophique prétention de Démocrite, & de quelques modernes Ma-

térialiſtes, eſt deſtinée à ſervir de baſe au plus abſolu & au plus décidé Matérialiſme : il eſt clair qu'elle doit renfermer fonciérement toutes les révoltantes abſurdités, qui ſont toujours néceſſairement attachées à cette abſurde hypotheſe. Nous nous bornerons à en montrer ici les trois principales, parmi celles qui peuvent avoir trait à la queſtion préſente.

I°. Il y a toujours une abſurdité manifeſte, à heurter de front l'expérience, l'obſervation, le ſens commun : qui doivent être néceſſairement en tout & partout, la baſe fondamentale de toutes les ſpéculations & de tous les raiſonnemens philoſophiques.

Or, qu'y a-t-il de plus viſiblement oppoſé à l'expérience, à l'obſervation, au ſens commun, que de ſuppoſer ou de prétendre que toute matiere penſe par ſa nature ; & qu'un tas de boue, ou un bloc de marbre, par exemple, ſont des ſubſtances réellement penſantes. (1042).

II°. Il y a toujours une abſurdité manifeſte, à ſuppoſer qu'une *machine naturelle*, telle que l'homme, dans laquelle ſe montrent des deſſeins infiniment variés & infiniment exacts, ſe ſoit primitivement faite elle-même. Et en faiſant même abſtraction de ſa formation immédiate ou médiate : il y aura encore une abſurdité manifeſte à ſuppoſer ou à prétendre, qu'une pareille machine, où ſe montre ſi viſiblement & la penſée & le ſentiment, ne ſoit autre choſe qu'un fortuit aſſemblage de ſubſtances matérielles, dont chacune, au jugement du ſens commun, eſt eſſentiellement incapable & de ſentiment & de penſée.

III°. En ſuppoſant même, contre toutes les lumieres de l'obſervation, de la ſpéculation, du ſens commun, que tout élément de matiere ſoit penſant par ſa nature : il y auroit encore une abſurdité viſible & palpable à ſuppoſer que d'un nombre innombrable d'atomes ſenſibles & penſans, pût & dût ja-

mais résulter un *Moi individuel*, un seul être sensible & pensant ; tel que chaque individu de l'espece humaine, le découvre & l'observe en lui-même, d'après l'irréfragable témoignage de son sentiment intime.

1067. REMARQUE. Ces vieux rêves de Démocrite, méritoient-ils d'être réchauffés & rajeunis, dans des siecles de lumiere? Épicure en sentit l'extravagance & le ridicule; & il prit sagement le parti d'abandonner en ce point la doctrine de son Maître. Il comprit qu'il feroit de vains efforts, pour persuader jamais à des êtres pensans, que toute matiere pense par sa nature.

Il chercha donc à faire dériver le phénomene de la pensée, ainsi que le phénomene du sentiment, de certains arrangemens des atomes, d'une certaine organisation de la matiere.

Et si cette tentative d'Épicure n'eut point le mérite de remplir le grand objet qu'il s'étoit proposé, ainsi que nous l'avons déjà observé & démontré précédemment, & comme nous l'observerons & le démontrerons encore dans la réponse aux deux objections suivantes : elle eut du moins l'avantage de moins révolter le sens commun contre son systême, que n'eût fait l'idée même de Démocrite.

1068. OBJECTION III. S'il y a quelque absurdité à dire, avec Démocrite, que toute matiere est pensante par sa nature : il n'y en a aucune à dire, avec Épicure, ou avec les plus éclairés de nos modernes Matérialistes, que la matiere a la *faculté radicale de penser;* ou que, sans penser toujours effectivement, elle peut toujours devenir réellement pensante; & que l'*exercice de cette faculté*, est déterminé dans un élément individuel, par l'organisation du corps où il se trouve, par le lieu qu'il y occupe, par l'action

& la réaction des divers élémens avec lesquels il y est en relation.

Par exemple, tel *élément du cerveau d'Ariste*, qui auroit pu entrer dans la composition d'une plante ou d'une pierre, où il n'auroit aucunement pensé, est devenu l'*Ame d'Ariste*, ou *partie de l'Ame d'Ariste* : parce que le concours naturel d'une infinité de causes, l'a placé au centre de cette organisation qui constitue l'ame d'Ariste; & que cette position fortuite procure à cet élément, tant qu'elle subsiste, plus de relations avec les objets extérieurs, & par conséquent plus de perceptions & de sensations différentes, qu'il n'en auroit eu dans une plante ou dans une pierre, ou même dans un ongle ou dans un cheveu du corps humain.

Dans ce systême, il n'est pas difficile de rendre raison du *Moi individuel*, que l'on observe toujours & par-tout, dans tout sujet sensible & pensant : puisque le sujet sensible & pensant n'est autre chose que cet élément privilégié, ou ce petit assortiment d'élémens privilégiés, qui se trouve placé au centre de l'organisation vitale, & où aboutissent & retentissent habituellement les actions & les réactions de tous les autres élémens.

RÉPONSE. Cette antiphilosophique spéculation, où, pour rendre raison du grand *phénomene de la Pensée & du Sentiment*, on imagine un méchanisme physique dont tous les ressorts sont visiblement en opposition avec leur nature propre, dont toute l'influence est visiblement étrangere à l'effet qu'on veut en faire dériver, est cependant le chef-d'œuvre du Matérialisme en ce genre & à cet égard. C'est le grand résultat, le sublime fruit, de toutes les profondes méditations de tout ce qu'il a eu de plus beaux génies, depuis deux ou trois mille ans, & en

particulier, dans le ſiecle dernier & dans notre ſiecle. Que d'abſurdités viſibles & palpables, dans cette ſublime ſpéculation! Bornons-nous à en montrer les plus ſaillantes & les plus remarquables.

I°. Il y a une abſurdité viſible & palpable, à ſuppoſer qu'une *ſubſtance matérielle*, que l'expérience & l'obſervation nous montrent par-tout, comme inerte, comme purement paſſive, comme abſolument aveugle, comme en tout privée & d'activité & d'intellectivité par ſa nature, ait la vertu de s'organiſer par elle-même; ait par elle une action & une réaction; puiſſe former par elle-même, pour ſe rendre intelligente, de non-intelligente qu'elle étoit, des deſſeins & des arrangemens, qui ſuppoſent néceſſairement & viſiblement une intelligence préexiſtante. (795).

Cette premiere abſurdité eſt toujours & par-tout néceſſairement attachée & inhérente à tout ſyſtême quelconque de ce *Matérialiſme abſolu*, ſelon lequel il n'y a, dans la Nature viſible, aucune Intelligence incréée & créatrice, qui ait pu donner à la matiere ſa primitive exiſtence, un mouvement régulier & permanent, une organiſation propre à conſtituer & perpétuer les différentes eſpeces. Elle n'eſt pas inhérente & attachée de même au ſyſtême de ce *Matérialiſme mitigé*, qui, en admettant l'exiſtence d'un Dieu auteur & moteur & conſervateur du monde viſible, n'admettroit point dans l'homme une ſubſtance eſſentiellement diſtinguée de la matiere. (1040).

Mais cette ſeconde eſpece de Matérialiſme, en échappant à cette premiere abſurdité, n'échappe & ne peut aucunement échapper à une foule d'autres abſurdités, telles entre autres que les quatre ſuivantes.

II°. Il y a une abſurdité viſible & palpable, à tomber dans une *Pétition de principe;* à ſuppoſer établi, ce qui reſte toujours à établir; à ſuppoſer expliqué,

ce qui reste toujours à expliquer. Or, c'est précisément ce que l'on fait ici, dans toute cette antiphilosophique spéculation.

Car, quelle que puisse avoir été la cause primitive & de l'existence & de l'action & de l'organisation de la matiere : je demande que l'on me dise comment & pourquoi, dans le cerveau d'Ariste, cet élément privilégié, qui occupe le centre de l'organisation vitale, de non-pensant, est devenu pensant. Et l'on me dit que cet élément, de non-pensant est devenu pensant : parce que, dans cette position, il a plus de relations avec les objets extérieurs, il est plus en prise à l'action & à la réaction des objets extérieurs.

Mais, en supposant & en attribuant à cet *élément central* du cerveau d'Ariste, plus de relations avec les différentes parties de l'organisation interne, plus de relations avec les sens & avec les objets extérieurs; on ne me rend encore aucune raison de ses *perceptions de pensée & de sentiment :* puisqu'en concevant dans lui toutes ces relations, je conçois purement & simplement que, par ce méchanisme & dans cette position, il pourra être plus aisément & plus favorablement en prise à certaines impulsions, à certaines vibrations, à certains frémissemens, qui ne sont & ne peuvent jamais être que des mouvemens locaux ; & qui par-là même, ne sont point & ne peuvent jamais être des pensées & des sentimens. (1045 & 1046).

Si l'on me dit que cet élément central, qui ne pensoit point hors du cerveau d'Ariste, devient pensant dans le cerveau d'Ariste, en vertu de l'action & de la réaction des autres élémens avec lesquels il est co-ordonné : j'aurai droit de dire de même, & avec tout autant de philosophie & de vérité, qu'une *corde de laiton*, qui ne pensoit point chez l'ouvrier qui la file ou chez le marchand qui la vend, devient pen-

ſante ſur un clavecin, en vertu de l'action & de la réaction des autres cordes de laiton avec leſquelles elle eſt co-ordonnée, ou en vertu de l'action & de la réaction des différentes fibres longitudinales & tranſverſales de la caiſſe de bois ſur laquelle elle porte, & qui ſe trouvent co-ordonnées avec elle : ou qu'une *girouette de fer blanc*, qui ne penſoit point dans la boutique où elle a été faite, devient penſante ſur ſon pivot au haut d'un toit, en vertu de l'action & de la réaction des vents qui ont priſe ſur elle, ou en vertu des mouvemens & des frémiſſemens que cette action & cette réaction des vents lui communiquent.

III°. Il y a une abſurdité viſible & palpable, à dire que des élémens non-penſans par leur nature, deviennent penſans par l'action & par la réaction qu'ils éprouvent dans l'organiſation animale dont ils deviennent partie : s'il répugne que de tels élémens acquierent jamais ce qu'on les ſuppoſe acquérir. Or, il répugne que de tels élémens acquierent jamais ce qu'on les ſuppoſe acquérir. Et pour le faire voir & ſentir, je demande aux Matérialiſtes : ſi ces atomes que l'on dit devenir penſans par leur action & par leur réaction, ont eſſentiellement en eux-mêmes & par eux-mêmes, le *Sentiment intime de leur exiſtence*, qui eſt néceſſairement la premiere de toutes les connoiſſances; ou s'ils acquierent accidentellement le ſentiment intime de leur exiſtence, par leur action & par leur réaction réciproques.

D'abord, ſi ce ſentiment intime n'eſt pas eſſentiel à la nature de chacun de ces atomes en particulier; je dis qu'ils ne peuvent l'acquérir par leur action & par leur réaction : puiſqu'il eſt évident que deux cauſes matérielles, de même nature, ou d'une nature différente, ne ſauroient jamais produire un effet qui n'ait rien de commun avec la nature de l'une & de l'autre; & que, par la ſuppoſition, le ſentiment intime dont

il eſt ici queſtion, n'a rien de commun avec la nature de ces élémens, antécédemment à leur action & à leur réaction.

Enſuite, ſi ce ſentiment intime eſt eſſentiel à la nature de chacun de ces atomes en particulier; je dis que leur action & leur réaction eſt parfaitement inutile au phénomene que l'on veut en faire dériver: puiſque, dans cette ſuppoſition, ces atomes ont par eux-mêmes, par leur nature, par leur eſſence, ce que l'on voudroit faire ſimplement réſulter de leur action & de leur réaction; & qu'ayant par eux-mêmes, par leur nature, par leur eſſence, le ſentiment intime de leur exiſtence, ils doivent néceſſairement l'avoir dans une matiere brute, comme dans une matiere organiſée; dans mon ſoulier, comme dans mon cerveau.

IV°. Il y a une abſurdité viſible & palpable, à ne donner, pour l'explication d'un phénomene infiniment intéreſſant, que des idées & des mots ſous leſquels on ne conçoit aucunement le phénomene à expliquer. Or, tel eſt ici le vice du Matérialiſme.

Les divers arrangemens de la Matiere, nous dit-il, la rendent ſenſible & penſante, ou non-ſenſible & non-penſante. Par exemple, les arrangemens qu'a actuellement la Matiere dans mon ſoulier, font qu'elle ne ſent point & qu'elle ne penſe point dans mon ſoulier. D'autres arrangemens que pourroit avoir la même Matiere dans un cerveau humain, feroient qu'elle auroit & le ſentiment & la penſée dans ce cerveau humain. Pour qu'une *Matiere brute*, qui, dans ſon arrangement actuel de parties, exclut néceſſairement la penſée & le ſentiment, devienne réellement ſenſible & penſante: il faut purement & ſimplement, ajoute-t-il, que, ſans changer aucunement de nature dans ſes conſtitutifs phyſiques, elle prenne ou reçoive d'autres arrangemens de parties,

tels

tels qu'ils existent dans les sujets organisés pour penser & pour sentir ; & ce seront ces arrangemens convenables de parties, qui constitueront formellement en elle & la pensée & le sentiment.

Mais qui a jamais conçu des *arrangemens de parties*, des arrangemens d'atomes non-pensans en eux-mêmes & par eux-mêmes, qui sachent & qui sentent qu'ils sont des arrangemens ; & qui ne le sentent & ne le sachent qu'en vertu de leur arrangement ? Qui a jamais conçu des arrangemens de parties, des arrangemens d'atomes non-pensans, qui soient propres à concevoir d'autres arrangemens, à distinguer les arrangemens pensans, des arrangemens non-pensans : qui soient propres à méditer profondément & à raisonner à perte de vue sur l'origine, sur la nature, & sur la destination de leur Sujet non-pensant : qui soient propres à découvrir les loix générales de l'ensemble des choses, à se réfléchir dans les profondeurs du passé, à s'élancer dans les profondeurs de l'avenir, à saisir d'un même coup-d'œil les immenses abîmes de la Durée & de l'Etendue ; & qui ne soient propres à tout cela, qu'en vertu de l'arrangement de leurs sujets aveugles & non-pensans par leur nature ?

V°. Il y a une absurdité visible & palpable à prétendre que d'un assemblage d'atomes pensans, soit qu'ils pensent par leur nature & par leur substance, soit qu'ils ne pensent que par leur arrangement & que par un accident de leur nature & de leur substance ; puisse résulter un *Moi individuel*, un seul sujet pensant : puisqu'il est visible que la pensée d'un atome A, ne peut pas plus être la pensée d'un autre atome B ; que ma pensée n'est la pensée du Roi de Maroc ou de l'Empereur de la Chine.

Et quand même on voudroit n'attribuer la pensée qu'à un unique atome, qu'à cet atome individuel, que l'on supposeroit placé au centre de l'organisa-

tion vitale : on n'échapperoit aucunement par-là à la difficulté. Car, cet *Atome central*, divisible ou indivisible, a nécessairement des faces & des parties dont l'une n'est pas l'autre ; & la face qui regarde l'orient, en la supposant pensante, seroit tout aussi étrangere à la face qui regarde l'occident, en la supposant aussi pensante ; que peuvent l'être entre eux les deux atomes A & B, dont nous venons de parler.

PROPRIÉTÉS INCONNUES DE LA MATIERE, SOURCE PEUT-ÊTRE DE NOS PENSÉES ET DE NOS SENTIMENS.

1069. OBJECTION IV. Pour pouvoir affirmer philosophiquement que *la Matiere est incapable & de pensée & de sentiment* : il faudroit nécessairement ou connoître toutes les propriétés de la Matiere, & voir qu'aucune de ces propriétés ne contient la faculté de penser & de sentir ; ou connoître dans la Matiere, quelque propriété particuliere qui exclue essentiellement & la pensée & le sentiment, qui soit essentiellement incompatible avec la faculté de penser & de sentir.

Or, qui peut se flatter de connoître *toutes les propriétés* de la Matiere ? Et quelle *propriété particuliere* connoît-on dans la Matiere, qui exclue essentiellement & la pensée & le sentiment ? Donc nous ne pouvons pas affirmer philosophiquement que la Matiere soit incapable & de penser & de sentir. Donc l'existence de nos pensées & de nos sentimens ne démontre point qu'il y ait dans nous une Substance immatérielle, qui soit ou le principe ou le sujet de nos pensées & de nos sentimens.

RÉPONSE. Comme le Matérialisme attaque à la fois & l'existence d'un Dieu dans la Nature, & l'existence d'une Substance spirituelle dans l'Homme ; &

que dans l'un & dans l'autre cas il a également besoin de supposer dans la Matiere, des *propriétés inconnues*, des vertus occultes, des énergies secrettes, des entéléchies cachées, auxquelles il puisse attribuer, ou sur lesquelles il puisse appuyer, ou dans lesquelles il puisse envelopper ses absurdes chimeres : nous avons déjà eu occasion de dévoiler & de foudroyer le misérable subterfuge qu'il fait renaître dans cette quatrieme objection ; & nous prions le Lecteur de revoir ou de se rappeller ici, ce que nous en avons dit ailleurs. (895).

Pour achever de ruiner de fond en comble ce fondement bannal du Matérialisme, & pour faire complettement sentir combien abusif & combien absurde est l'usage que l'on en fait ici : nous allons mettre comme en regard, dans les deux explications suivantes, la *prétention des Matérialistes*, qui veulent que tout soit matiere dans l'homme ; & la *prétention des Spiritualistes*, qui soutiennent qu'il y a dans l'homme, outre le corps matériel, une substance immatérielle & spirituelle.

1070. EXPLICATION I. Il n'est pas bien difficile de voir & de sentir combien ruineuse & combien antiphilosophique est ici la *prétention des Matérialistes* : puisqu'il suffit pour cela, d'examiner tout simplement sur quels principes on la fonde, & par quelle dialectique on cherche à l'établir.

I°. Pour pouvoir affirmer philosophiquement que *la Matiere est capable de penser* : suffit-il d'imaginer ou de supposer arbitrairement dans la matiere, des vertus cachées, des énergies occultes, des propriétés inconnues, qui soient propres à la rendre pensante ? Non sans doute : puisqu'il est visible d'abord, qu'une telle explication n'explique rien ; que de telles imaginations ou de telles suppositions n'établissent rien

puifqu'il eft vifible enfuite, qu'avec de tels principes, & par une toute femblable dialectique, je pourrois prouver tout de même, par une abfurdité manifefte (55), qu'il eft poffible qu'un tas de boue, ou un bloc de marbre, compofe actuellement un poëme épique, qui foit fupérieur à l'Énéide & à l'Iliade; que ce même tas de boue, ou ce même bloc de marbre, faffe actuellement des découvertes & des fpéculations philofophiques, qui effaceront tout ce que nous devons de plus fublime aux Defcartes & aux Newton.

Car, puifque nous ne connoiffons pas *toutes les propriétés* de la matiere, & que nous ne connoiffons dans la matiere aucune *propriété particuliere* qui foit incompatible avec ces phénomenes : pourquoi ne pourrai-je pas fuppofer, dans ce tas de boue ou dans ce bloc de marbre, qui eft évidemment matiere, quelque vertu occulte, quelque entéléchie cachée, quelque propriété inconnue, qui foit capable d'opérer ces beaux prodiges ?

Si le raifonnement que renferme l'objection, eft folide & concluant : pourquoi celui que renferme la rétorfion, ne le fera-t-il pas de même ? Et fi celui-ci eft vifiblement abfurde : comment celui-là fera-t-il philofophique ?

II°. Pour pouvoir attribuer philofophiquement à la matiere, *des vertus & des propriétés inconnues*, qui foient capables de la rendre penfante : fuffit-il d'y obferver des forces impulfives, des forces attractives, des forces répulfives, des forces gravitantes, des forces réfiftantes, & ainfi du refte ? Non fans doute : puifqu'il n'eft aucunement certain, qu'il n'eft même aucunement vraifemblable ou probable, que ces forces connues foient un appanage intrinfeque de la matiere, laquelle peut les recevoir d'une caufe étrangere & immatérielle, fans les avoir par elle-même,

& ſans les tirer de ſon propre fonds ; & que quand même ces *forces connues* ſeroient un appanage intrinſeque de la Matiere, on ne ſeroit aucunement fondé à y ſuppoſer d'autres vertus ou d'autres forces, qui n'auroient aucune analogie avec celles que l'on y connoît, & qui toutes ſont toujours évidemment en oppoſition & en contradiction avec la penſée. (1042).

Par exemple, parce que j'obſerve dans l'eau forte, une *propriété connue*, qui la rend propre à diſſoudre le cuivre & l'argent : aurois-je droit de ſuppoſer dans cette même eau forte, quelqu'*autre propriété inconnue*, qui la rendît propre à raffraîchir mes entrailles; ou quelqu'autre propriété inconnue, qui la rendît actuellement intelligente & penſante, actuellement occupée à compoſer quelque belle ode, quelque touchante tragédie, quelque beau traité de Politique ou de Morale ou d'Aſtronomie ?

III°. Imaginer ou ſuppoſer arbitrairement dans la Matiere, des propriétés inconnues, des énergies occultes, des loix ignorées, pour établir ou pour accréditer d'irréligieux paradoxes, pour rendre douteuſes & ſuſpectes des vérités généralement avouées : eſt-ce philoſopher d'une maniere que puiſſe avouer le ſens commun ? Non ſans doute ! C'eſt là cependant à quoi ſe réduit foncièrement toute la *Philoſophie du Matérialiſme :* quand il veut combattre & renverſer ce qu'établiſſent le plus plauſiblement la Raiſon & la Religion.

Faut-il ſe débarraſſer de l'idée importune d'un Dieu auteur & conſervateur du Monde viſible, d'un Dieu auteur & conſervateur d'un Ordre phyſique & d'un Ordre moral? Il imagine dans la Matiere, une *énergie inconnue*, qui y fait la fonction d'une ſubſtance infiniment active & infiniment intelligente.

Faut-il ſe débarraſſer du grand phénomene des Miracles, qui pourroit imprimer un ſceau divin de vé-

rité, à la Religion de Moyse & de Jesus-Christ? Il imagine dans la Nature visible, certaines *loix inconnues*, destinées à venir interrompre de tems en tems, la marche & l'action des loix générales & connues qui l'animent & la régissent habituellement.

Faut-il se débarrasser de la crainte & de l'effroi que doit nécessairement inspirer aux Méchans & aux Scélérats, l'idée fatigante d'une ame spirituelle & impérissable, d'une ame par-là même capable d'être réservée à de justes châtimens après la vie présente? Il imagine dans la matiere constitutive du corps humain, certaines *propriétés inconnues*, qui peuvent dispenser d'y admettre une ame immatérielle; qui peuvent rendre sensibles & pensans, des atomes que tout annonce comme essentiellement incapables de sentiment & de pensée.

O vieux Péripatétisme des siecles de barbarie, ta triste philosophie, toute fondée sur des *qualités occultes*, étoit moins aveugle & moins barbare, que ne l'est celle de nos modernes Matérialistes! (177).

1071. EXPLICATION II. Il n'est pas bien difficile de voir & de sentir combien plus raisonnable & plus philosophique est la *prétention des Spiritualistes*; qui, en voyant qu'il existe des Etres pensans, & que la Matiere est absolument incapable de penser, admettent dans l'homme, outre le corps matériel & organisé, une *Substance spirituelle*, dont l'existence est si plausiblement & si irréfragablement démontrée par l'expérience & par la spéculation; dont l'existence ne sauroit être obstinément combattue ou révoquée en doute, que par des esprits capables d'être séduits & aveuglés par les plus frivoles sophismes; ou par des esprits antécédemment prédéterminés à abjurer la saine raison, plutôt qu'un systême irréligieux. (1049).

I°. Pour pouvoir affirmer philosophiquement que

la Matiere est incapable & de pensée & de sentiment; il n'est pas nécessaire que nous connoissions explicitement toutes les propriétés de la Matiere : il suffit que nous les connoissions implicitement, dans la source d'où elles doivent sourdre, dans la racine d'où elles doivent naître, dans le germe d'où elles doivent résulter.

Or, nous connoissons *implicitement & dans leur principe*, toutes les propriétés quelconques de la Matiere. Car, nous concevons que toutes les propriétés de la matiere, si la matiere a réellement quelque propriété active par elle-même & par sa nature, doivent naître & résulter, ou de son étendue impénétrable, ou de sa configuration plus ou moins variée, ou de son mouvement quelconque, simple ou composé ; & que de rien de tout cela, ne peut naître & résulter la pensée ou le sentiment.

Car il est évident que la pensée & le sentiment, que l'on conçoit toujours exclure essentiellement & l'étendue & la configuration & la mobilité méchanique & la solidité de parties, ne peuvent aucunement naître ou résulter de ce qui renferme toujours nécessairement, & une étendue, & une configuration, & une mobilité méchanique, & une solidité de parties.

II°. Pour pouvoir affirmer philosophiquement que la Matiere est incapable de penser: il suffit de connoître dans la Matiere, de l'aveu même du Matérialisme, quelque *propriété particuliere*, qui soit essentiellement incompatible avec la Pensée. Or, nous connoissons dans la Matiere, une propriété particuliere, qui la rend essentiellement incapable de penser; savoir, son *inertie intrinseque & naturelle*: inertie qui la rend évidemment incapable de former des idées, de produire des jugemens, de prendre des déterminations motivées & réfléchies, de com-

parer & de combiner des expériences & des obſervations, d'enfanter des théories & des ſyſtêmes, de remonter des conſéquences aux principes, ou de deſcendre des principes aux conſéquences; & ainſi du reſte. (759 & 880).

Il eſt évident qu'on ne peut, ſans tomber dans une abſurdité viſible & palpable, ſuppoſer à un même ſujet des qualités ou des *propriétés contradictoires*, connues ou inconnues; & par conſéquent, que connoître dans la Matiere une qualité ou une propriété eſſentiellement incompatible avec la penſée, c'eſt connoître ſuffiſamment que la Matiere n'a aucune qualité quelconque, connue ou inconnue, qui ſoit compatible avec la penſée.

III°. Pour pouvoir affirmer philoſophiquement que la Matiere eſt incapable de penſer; il ſuffit même de faire la plus ſimple attention aux idées que nous nous formons de la Matiere & de l'Intelligence, d'après notre propre ſentiment expérimental. Car, il eſt évident que deux choſes s'excluent eſſentiellement l'une l'autre; quand leurs idées ſont eſſentiellement différentes, oppoſées, incompatibles; comme le ſont, par exemple, les idées du cercle & du quarré. Or l'*idée de la Matiere*, & l'*idée de l'Intelligence*, ſont évidemment deux idées eſſentiellement différentes, oppoſées, incompatibles. Car,

Que concevons-nous, en concevant la *Matiere*, ou un Corps? Nous concevons une ſubſtance d'une étendue ſolide, une ſubſtance ſuſceptible de différentes configurations, une ſubſtance capable de divers mouvemens méchaniques, en multipliant ſa maſſe par ſa vîteſſe.

Que concevons-nous au contraire, en concevant l'*Intelligence*, ou une Puiſſance intellective? Nous concevons une ſubſtance ſans étendue ſolide, une ſubſtance incapable de toute configuration, une

ſubſtance incapable de devenir un mouvement méchanique, en ſe multipliant par une vîteſſe quelconque.

Ces deux ſubſtances, la *Subſtance matérielle* & la *Subſtance intelligente*, ſont donc deux choſes eſſentiellement différentes, oppoſées, incompatibles; deux choſes, dont l'une ne peut jamais devenir l'autre, dont l'une ne peut jamais avoir les propriétés de l'autre.

LA MATIERE, PEUT-ÊTRE SURNATURELLEMENT CAPABLE DE PENSER.

1072. OBJECTION V. Si la Matiere n'a pas en elle-même & par elle-même la faculté naturelle de penſer: il eſt du moins poſſible que l'Auteur de la Nature, par ſon infinie puiſſance, éleve la Matiere à la *faculté ſurnaturelle de penſer.*

Car, quelle témérité n'y auroit-il pas, à dire au Créateur: Etre éternel & tout-puiſſant, tu as pu tirer l'Univers du néant; tu as pu former tout ce que je découvre & tout ce que je ſoupçonne de merveilles dans la Nature! Mais tu ne ſaurois donner la penſée ou la faculté de penſer, à la plus ſubtile & à la mieux organiſée de toutes les ſubſtances matérielles!

Donc, quoique la Matiere ne puiſſe pas penſer par elle-même & par ſes propriétés naturelles, dit Locke: on ne doit pas aſſurer que le Créateur ne puiſſe pas lui donner ſurnaturellement la penſée, ou la rendre ſurnaturellement penſante.

D'où il s'enſuivra qu'on ne peut pas aſſurer qu'il y ait dans l'homme, une ſubſtance penſante, qui ſoit diſtinguée du corps humain: puiſqu'il eſt poſſible, ſelon Locke, que ce corps humain, privé de toute ſubſtance ſpirituelle, ait reçu du Créateur, la faculté ſurnaturelle de penſer.

RÉPONSE. Quand Locke avança le fameux paradoxe dont il eſt ici queſtion, il ne l'étaya d'aucune preuve : lui laiſſant le ſoin de prendre comme il pourroit. Quand dans la ſuite, il voulut défendre ce même paradoxe bien ou mal attaqué : pour lui donner quelque apparence de probabilité, il fut obligé de s'appuyer ſur une fauſſe ſuppoſition, qu'il prit pour l'opinion de Deſcartes, & à laquelle Deſcartes n'avoit jamais penſé ; ſavoir, que *les Brutes ſont de purs automates qui ont du ſentiment* ; & de dire que Dieu ayant fait des machines qui ont du ſentiment, il peut bien faire auſſi des machines qui aient de l'intelligence. (797 & 1292).

I°. Il eſt viſible d'abord, que prouver que la Matiere peut avoir la penſée dans l'homme, par la raiſon qu'elle a le ſentiment dans la brute : c'eſt établir une choſe conteſtée, une choſe à établir, par une choſe qui n'eſt rien moins que certaine, ſi elle n'eſt pas évidemment fauſſe : ce qui eſt heurter directement & la marche ſcientifique & les regles fondamentales de la Dialectique. (738).

II°. Il eſt certain enſuite, que *la Penſée*, conſidérée comme un acte de la Puiſſance penſante, eſt une modification ſpirituelle, qui exige eſſentiellement, ſi elle exiſte, d'être inhérente à une ſubſtance ſpirituelle.

Il eſt donc abſurde de ſuppoſer que le Créateur, qui ne peut pas faire ce qui répugne en ſoi & par ſoi, puiſſe mettre & placer la penſée dans la Matiere ; ou puiſſe faire que la penſée ſoit inhérente à une Subſtance matérielle, qui en ſoit le ſujet, & dont la penſée ſoit une modification. (209 & 227).

L'Etre créateur, dont l'infinie puiſſance ne s'étend pas à l'impoſſible & au chimérique, ne peut pas plus donner à la Matiere la faculté de penſer, qu'il ne peut donner la quadrature au cercle, l'infinité à

un être fini, l'éternité d'existence à un être créé. Et il n'y a pas plus d'absurdité ou de témérité à dire à l'Etre incréé & créateur, que son infinie Puissance ne sauroit *rendre pensante la Matiere*, à qui il répugne de penser : qu'à lui dire que son infinie Puissance ne sauroit faire qu'un cercle soit quarré, qu'une partie soit plus grande que le tout, qu'une créature soit éternelle dans son existence ou infinie dans ses perfections. (964 & 961).

Le ton d'emphase & d'enthousiasme que mettent dans leurs paradoxales spéculations quelques Philosophes modernes, semble d'abord dire beaucoup à l'oreille. Mais examinez-les paisiblement au flambeau de la Philosophie ; & vous verrez que communément elles ne disent rien du tout à l'esprit & à la raison.

III°. Pour achever de ruiner cette paradoxale & dangereuse hypothèse, nous adresserons ici à ses partisans ce très-simple dilemme que nous jugeons sans réplique. Dans la supposition où la matiere est surnaturellement élevée à la faculté de penser : il faut nécessairement que cette *faculté de penser* soit ou essentielle ou accidentelle à la matiere. Or, l'un & l'autre membre de cette disjonction, est visiblement inadmissible & insoutenable.

D'abord, il est clair que, dans cette hypothese, la faculté de penser ne sera pas *essentielle à la matiere* : puisqu'elle ne l'avoit pas avant que le Créateur la lui donnât ; & que non-seulement nous concevons la matiere sans cette faculté, mais que nous ne saurions même la concevoir avec une telle faculté.

Ensuite, il est clair que, dans cette hypothese, la faculté de penser, considérée comme *accidentelle à la matiere*, ne sauroit en rien appartenir à la matiere. Car (comme l'observe très-philosophiquement un Philosophe moderne), en séparant du su-

jet la *qualité accidentelle* qui lui a été furnaturellement ajoutée & unie : « Nous dirons que *ce qui a été uni à* » *la matiere & qui penfe*, en eft effentiellement dif- » tingué avec cette union, fans cette union, avant » cette union, comme après cette union ; & nous » appellerons cette addition furvenue à la matiere, » *Subftance Sprirituelle*, *Ame.*

« Et conféquemment, la matiere ne fera, ni ne » pourra jamais devenir rien de plus que ce qu'elle » eft de fa nature ; un *Sujet effentiellement paffif*, fur » lequel l'Efprit agit, fans rien perdre de fa nature, » & fans rien prendre du fujet auquel fon action a été » déterminée.

1073. REMARQUE. Le célebre paradoxe que nous venons de réfuter, fuppofe antiphilofophiquement qu'*une Puiffance créée peut toujours être élevée par la volonté du Créateur, à produire un effet quelconque :* ce qui, dans fa généralité, eft évidemment faux.

Car une Puiffance créée ne peut être élevée par la volonté du Créateur, qu'à produire des actes avec lefquels elle ait déjà par fa nature, quelque proportion imparfaite & incomplette. Une telle puiffance peut furnaturellement être élevée à produire des actes, qui font au-deffus de fa nature, ou qui excedent les forces de fa nature, abandonnée à elle-même. Mais elle ne fauroit être furnaturellement élevée à produire des actes, qui foient effentiellement contraires à fa nature ; & tout ce qu'on pourra jamais imaginer pour établir une pareille chimere, ne fera jamais qu'un frivole enchaînement de fophifmes, fruit de l'illufion ou de la déraifon. (291).

PROPRIÉTÉS ET VERTUS DE LA MATIERE ORGANISÉE.

1074. OBJECTION VII. Il doit y avoir dans la

Matiere organisée, des propriétés & des vertus qu'elle n'a pas dans son état de matiere brute. Pourquoi cette organisation ne pourroit-elle pas lui donner la pensée & le sentiment, ou la faculté de penser & de sentir ?

S'il faut à la matiere organisée, pour que la pensée & le sentiment existent ou paroissent exister dans elle, une substance essentiellement distinguée de la matiere, une substance immatérielle dans laquelle réside exclusivement la faculté de penser & de sentir : à quoi sert & à quoi aboutit une organisation opérée à si grands frais ? Autant valoit placer cette substance immatérielle, pensante & sensible par sa nature, dans un bloc de pierre ; que dans le corps organisé d'un homme ou d'un lion.

RÉPONSE. Il doit y avoir & il y a réellement, dans la Matiere organisée, des *propriétés matérielles*, qu'elle n'a pas dans son état de matiere brute. S'ensuit-il delà qu'il y ait aussi, dans la Matiere organisée, en vertu de son organisation, des *propriétés immatérielles*, qu'exclut essentiellement sa nature ? Non, sans doute.

I°. Nous avons déjà démontré ailleurs, que l'*Organisation d'un corps*, suppose nécessairement dans la Nature visible, l'existence d'une *Substance spirituelle*, par qui ait été du moins primitivement opérée cette organisation ; & qu'admettre une organisation sans aucune substance intelligente, sans une substance en tout essentiellement distinguée de la matiere, c'est admettre une absurdité visible & palpable. (878 & 897)..

Ainsi, il est évident qu'il y a dans la Nature visible, outre les Substances matérielles, une Substance spirituelle, increéee & créatrice, par qui la Nature visible a été formée ; & à qui les Substances animales

& végétales doivent du moins primitivement leur ineffable organisation.

II°. Nous avons démontré de même ailleurs, que la matiere, organisée ou non organisée, est toujours essentiellement incapable & de pensée & de sentiment.

Ainsi, la pensée & le sentiment que nous observons dans l'homme, le sentiment sans pensée que nous observons dans la brute, démontrent qu'il y a dans l'homme & dans la brute, une *Substance immatérielle*, dont la nature n'a rien de commun avec la matiere, & qui seule est proprement ou le principe ou le sujet de la pensée & du sentiment.

Observer dans l'homme, des pensées & des sentimens, qui peuvent visiblement appartenir à une Substance immatérielle; qui ne paroissent aucunement pouvoir appartenir à la Matiere; & *attribuer néanmoins ces pensées & ces sentimens à la Matiere exclusivement :* c'est, ce me semble, philosopher à la Turque, à la Patagone, à la Hottentote; & telle est cependant la maniere de philosopher de tous les Matérialistes quelconques, anciens & modernes.

III°. Demander à quoi sert l'organisation animale, dans l'hypothese d'une substance immatérielle qui la regisse & qui l'anime : c'est demander à quoi sert l'artifice méchanique d'un cabestan ou d'une grue, dans l'hypothese où ces machines sont mues & gouvernées par un Méchanicien.

L'organisation, animale ou végétale, met dans le corps organisé, une mobilité de parties, un assortiment de parties, une affinité de parties, qui n'y auroit point lieu sans l'organisation. De là, dans la matiere organisée, des *propriétés matérielles*, qui n'existent point dans la matiere brute.

Placez dans un bloc de marbre, l'ame immatérielle de l'homme ou du lion! Elle n'aura point dans

ce bloc de marbre, les perceptions de vision, d'odorat, d'ouïe, & ainsi du reste, que lui procure, comme cause efficiente ou comme cause occasionnelle, l'admirable méchanisme des différens organes auxquels elle est unie dans le corps animal.

INDÉPENDANCE D'UNE SUBSTANCE PLUS EXCELLENTE.

1075. OBJECTION VII. S'il y a dans l'homme, outre le corps organisé, une *Substance spirituelle*, en qui réside exclusivement la faculté de penser & de sentir, dépendamment du jeu libre & régulier des organes matériels auxquels elle est unie : il s'ensuit que la Substance spirituelle, qui est la plus excellente & la plus noble, dépend de la Substance matérielle, qui est la moins noble & la moins excellente : ce qui paroît peu digne de l'infinie sagesse d'un Etre incréé & créateur.

RÉPONSE. L'Auteur de la Nature, en formant le *Composé humain*, a librement décerné & établi, par l'exercice de son infinie sagesse & de son infinie indépendance, une *dépendance mutuelle & réciproque* entre l'Ame & le Corps, entre la substance spirituelle & la substance matérielle. (1061).

L'ame spirituelle veille au bien & à la conservation du corps organisé, qu'elle habite & qu'elle vivifie. Le corps organisé donne ou occasionne à l'ame spirituelle dont il est le siege & par qui il est vivifié, une foule toujours renaissante de connoissances & de sensations, qui la mettent en relation avec des Ames semblables à elle, avec les différentes Substances qui l'environnent, avec le Ciel, avec la Terre, avec la Nature entiere ; & qu'elle n'auroit pas sans cette union & sans cette dépendance.

Quelle absurdité ou quel inconvénient y a-t-il

donc ; que le Maître suprême de l'une & de l'autre substance, de la *Substance spirituelle*, & de la *Substance matérielle*, qui forment l'homme par leur union, ait décerné & ordonné que l'une dépende de l'autre dans ses fonctions : pour leur bien général & pour leur avantage commun ?

UNE SUBSTANCE AUSSI LIÉE A LA MATIÈRE ; PEUT-ELLE N'ÊTRE PAS LA MATIERE ?

1076. OBJECTION VIII. Quel spectacle nous offre l'Ame humaine, soumise à l'analyse ! Elle naît avec le corps qu'elle anime : elle prend de la force & de la vigueur, à mesure & à proportion que l'organisation matérielle de ce corps, se fortifie, se développe, se perfectionne : elle est saine quand le corps est en bon état : elle est malade, quand le corps est infirme : elle dort, quand le corps sommeille : elle agit, quand les organes matériels sont en jeu & en action : elle déraisonne & elle extravague, quand l'organisation animale est altérée & troublée ou par les vapeurs du vin, ou par les ardeurs de la fievre : elle s'altere & elle s'affoiblit, quand le corps est usé par la vieillesse : elle disparoît & elle s'évanouit, quand le corps se dissout & se détruit. Qu'est-ce que tout cela nous annonce & nous apprend : sinon que l'Ame humaine n'est autre chose que la matiere organisée du corps humain ?

RÉPONSE. L'argument que renferme cette huitieme objection, & que presse fort énergiquement le Poëte Lucrece, dans son troisieme Livre du Poëme de la Nature, seroit plus propre à faire des Prosélytes au Matérialisme, dans une horde barbare, ancienne ou moderne, de Sythes ou de Vandales, de Caffres ou de Caraïbes, chez qui l'on ne juge des choses que d'après le plus grossier témoignage des sens ; que dans

dans un Lycée philosophique, où l'on juge des choses d'après les lumieres d'une raison éclairée & réfléchie. Chez une horde grossiere & barbare, *la liaison & la concomitance des choses*, pourroient peut-être devenir une preuve décisive d'identité : elles ne le deviendront pas de même, dans un Lycée philosophique.

I°. Par-là même qu'il est prouvé & démontré que la Matiere, organisée ou non organisée, est essentiellement incapable & de pensée & de sentiment ; il est clair que l'*Ame humaine n'est point l'organisation matérielle du Corps humain* : quelque liaison & quelque rapport que puisse avoir l'Ame humaine, dans ses fonctions d'intelligence & de sentiment ; avec cette organisation croissante, avec cette organisation décroissante, avec cette organisation altérable, avec cette organisation destructible & périssable du corps humain.

II°. Par-là même qu'il est prouvé & démontré qu'il existe un invisible Auteur de la Nature animée & inanimée : il est clair que cet invisible Auteur de la Nature, a pu y former un *Tout mixte*, composé & d'une substance matérielle & d'une substance spirituelle ; & décerner que celle-ci, dans ses fonctions d'intelligence & de sentiment, dépendît constamment & persévéramment de celle-là, suivît constamment & persévéramment l'état de celle-là.

Or, dans cette hypothese d'un Tout mixte, il est évidemment possible que la *dépendance réciproque de fonctions*, dont il est ici question, existe & subsiste entre la substance matérielle & la substance spirituelle. Il est donc visible qu'une telle dépendance réciproque de fonctions, d'énergie & de foiblesse, d'ordre & de désordre, dans ces fonctions, ne prouve rien & ne sauroit jamais rien prouver en faveur du Matérialisme, que rien n'établit & que tout détruit d'ailleurs : puisqu'elle n'est qu'une conséquence toute

» vagances, ces visions, ces aliénations de l'esprit, » cet abattement douloureux, la perte de la mé- » moire, les inquiétudes, les angoisses, les altéra- » tions de toute la machine, qui passent jusques dans » l'Ame, ou les passions de l'Ame qui alterent toute » la machine, les diverses façons de penser dans la » santé ou dans la maladie, sont les fondemens de » ces doutes. Une comparaison aussi sensible que » juste, répondra à ces difficultés.

I°. » Je suppose *un Pilote qui monte un Vaisseau*, » pour un voyage de long cours. Il a divers Mate- » lots sous ses ordres : ce sont les esprits animaux » du vaisseau dont il est l'ame (1248). Il leur com- » mande, ils obéissent à sa voix : ils appareillent, » ils partent. Le Pilote ordonne la manœuvre né- » cessaire, pour prendre le vent, ou pour le con- » server. La mer est sans vagues ; le ciel, sans nua- » ges ; le vent, doux & favorable : le Vaisseau gou- » verne bien & sans peine. Il ne peut se faire que le » Pilote ne goûte du plaisir, dans le commencement » de cette navigation : il jouit long-tems de ce plai- » sir ; tout le favorise.

» Cependant le vent cesse tout-à-coup : un calme » parfait succede & dure presque la moitié d'un » mois. L'eau de la mer est comme de l'huile : un » soleil ardent darde à plomb ses rayons : le gou- » vernail est inutile ; & les voiles ne peuvent servir » qu'à faire de l'ombre. Le plaisir s'évanouit alors : » l'ennui prend sa place, & avec l'ennui, la crainte » qu'un si long calme ne soit suivi de quelque tem- » pête.

» En effet, le ciel se couvre de nuages : l'air » s'obscurcit : le vent s'éleve, devient furieux. Et » bientôt on voit les vagues blanchissantes, accourir » de toutes parts, & venir se briser contre le vais- » seau ; elles l'agitent si rudement, qu'elles l'englou-

» tiroient, s'il étoit moins grand; & qu'elles l'ou-
» vriroient, s'il étoit d'une moins bonne construc-
» tion. Le Pilote peut à peine tenir le gouvernail; &
» quelque effort qu'il fasse, il ne peut tenir son vais-
» seau contre la mer & le vent. Pour comble de mal-
» heur, il est porté dans un courant, qui l'entraîne
» loin de sa route; & qu'il ne peut refouler, lors
» même que la tempête est finie. Que faire? Il est
» dans ce vaisseau! Il est vrai qu'il le gouverne à sa
» volonté, quand il n'est pas maîtrisé par les vents,
» ni par les flots. Mais il en doit souffrir tous les in-
» convéniens, lorsque leur force est supérieure à la
» sienne & à tout l'art de la manœuvre.

» Lors même que le Pilote vogue avec le meilleur
» vent, peut-il s'empêcher de sentir les moindres
» mouvemens de ce Vaisseau? Non: il y est uni. Il
» faut qu'il sente ce qui s'y passe; qu'il y essuie jus-
» qu'au désagrément des vapeurs, qui s'élevent du
» fond de cale; & celui des mauvaises odeurs, qui
» s'exhalent des marchandises, des provisions, des
» passagers, & de tout l'équipage. Il est uni à ce
» Vaisseau.

II°. » Je suppose maintenant que ce Vaisseau, en-
» traîné par la rapidité du courant, soit porté con-
» tre des rochers où il se brise: tout est englouti;
» le seul Pilote échappe. Le Vaisseau peut donc pé-
» rir, & le Pilote subsister après la perte de son
» Vaisseau. Ainsi, quoiqu'uni avec son vaisseau, le
» vaisseau & lui n'étoient pas la même chose. En
» supposant, si l'on veut, qu'il eût péri dans le nau-
» frage de son vaisseau: quoique, lorsqu'ils étoient
» l'un & l'autre en bon état, l'un fît sentir des mou-
» vemens involontaires à l'autre, & que l'autre fît
» changer & mouvoir son vaisseau selon sa volonté;
» il est certain que le corps du Pilote, n'étoit point
» une partie du Vaisseau.

» Deux êtres très-distincts peuvent donc être » unis, de sorte qu'ils seront dans une mutuelle dé» pendance ; sans être pour cela de la même espece. » Ainsi l'*existence de l'Être spirituel*, nécessairement » distinct de la Matiere, étant démontrée par l'im» possibilité qu'il y a que la Matiere soit intelli» gente & sensible ; la *dépendance mutuelle de l'Ame* » *& du Corps*, ne fait pas une difficulté qui puisse » affoiblir la conviction de la *distinction réelle* de ces » deux êtres ».

UNE SUBSTANCE ÉTENDUE PEUT-ELLE N'ÊTRE PAS UNE SUBSTANCE MATÉRIELLE ?

1079. OBJECTION IX. L'Ame humaine est une *Substance étendue* : puisqu'elle répond, ou à tout le corps humain, ou à toute cette partie du corps humain, qui est comme son trône & son siege. Or, une substance étendue est une substance matérielle ; donc l'Ame humaine est une substance matérielle.

RÉPONSE. Il est certain qu'il y a dans le Corps humain, une *Substance spirituelle* qui l'anime & qui le gouverne, & que nous nommons l'Ame humaine. Mais où réside cette Ame ? Comment opere & comment agit cette Ame ? Quelle est la nature de cette Ame ? Cette Ame a-t-elle une étendue réelle ? Cette Ame est-elle sans aucune étendue quelconque ? Voilà sur quoi l'on ne peut guere avoir que des conjectures & des probabilités !

I°. En adoptant le systême qui place avec assez de vraisemblance le siege de l'Ame humaine, dans quelque partie du cerveau où aboutissent les principaux nerfs ; on n'évite pas la difficulté que présente cette neuvieme objection : puisque ce *siege de l'ame*, ne fut-ce qu'un seul atome ou qu'un seul point, a nécessairement une étendue réelle à laquelle répond, d'une

maniere quelconque, l'ame qui l'occupe. (1061).

Il faut donc nécessairement, pour satisfaire à cette difficulté, admettre dans l'Ame humaine, une *étendue qui est propre aux esprits*, & différente de l'*étendue qui est propre aux corps.*

II°. Comme toute la force de cette objection, réside dans l'équivoque & dans le sophisme qui confond ces *deux différentes espèces d'étendue* : tout l'art & toute la force de la réponse, doit consister à en bien montrer la différence; & à faire observer,

Que l'*étendue solide*, circonscrite par des faces & par des angles qui lui sont inhérens, formée par des parties naturellement impénétrables, réellement distinguées entre elles, réellement placées les unes hors des autres, est une propriété caractéristique de la Matiere;

Mais qu'une *étendue virtuelle*, qui n'est autre chose que l'existence d'une substance simple & sans composition en elle-même, dans un espace étendu, ou que la correspondance totale d'une substance simple & sans composition en elle-même, à tous les points d'un espace plus ou moins étendu, n'est point une propriété caractéristique de la Matiere.

III°. Ainsi, si l'Ame humaine a réellement en elle-même & dans sa propre nature, une espece d'étendue par où elle réponde réellement à la portion de l'espace étendu qu'elle occupe dans le corps humain : il est certain que cette *étendue de l'Ame humaine*, étendue qui ne consiste point dans des parties naturellement impénétrables, dans des parties réellement placées les unes hors des autres, dans des parties qui aient ou qui forment par elles-mêmes des faces ou des angles ou une figure quelconque, & ne ressemble en rien à l'étendue de la Matiere.

Il est donc absurde de conclure que l'Ame humaine est une substance matérielle, de ce que l'on

imagine ou de ce que l'on ſoupçonne dans elle, je ne ſais quelle *inconcevable étendue*, qui évidemment n'a rien & ne peut rien avoir de commun avec l'étendue qui eſt propre à la Matiere.

1080. REMARQUE I. On nomme *Etendue virtuelle* (*), la propriété ou la vertu qu'a un ſujet inétendu, de correſpondre, par ſa nature ſimple, indiviſible, exempte de toute compoſition réelle, à un ſujet réellement étendu en lui-même.

I°. Telle eſt l'*étendue de l'Eſſence divine*, qui, infiniment ſimple dans ſa nature, correſpond toute entiere à toutes les différentes parties du monde viſible, qu'elle meut & qu'elle gouverne : exiſtant & agiſſant à la fois, ſans déroger en rien à ſon eſſentielle ſimplicité & à ſon eſſentielle indiviſion, & dans la terre, & dans la lune, & dans Saturne, & dans le ſoleil, & dans Syrius. (921 & 932).

Telle eſt auſſi l'*étendue de l'Ame humaine*, qui, exempte de toute compoſition dans ſon indiviſible eſſence, a ſon ſiege dans un eſpace étendu, donne ſes loix dans un eſpace étendu, reçoit différentes modifications de penſée & de ſentiment dans un eſpace étendu : ſans déroger en rien en cela, à la ſimplicité & à l'indiviſion de ſa nature. (1051 & 1062).

Mais n'oublions point ici un axiome fondamental en genre de connoiſſances : ſavoir, que *dans les choſes, l'incertain & l'inconnu ne détruit point ce qui eſt bien connu & bien certain*. Il eſt bien certain & bien évident qu'il y a dans l'homme, une Subſtance ſpirituelle, dont la nature n'a rien & ne peut rien avoir de commun avec la ſubſtance organiſée. Mais comment exiſte & comment opere cette ſubſtance ſpirituelle, dans la

(*) Extenſio virtualis eſt, in Subjecto ſimplici & inextenſo, *virtus intrinſeca* correſpondendi per ſe totum indiviſibiliter, veriis ſubjecti realiter extenſi partibus.

substance organisée? Voilà ce qui peut absolument être incertain & inconnu : sans que la précédente vérité, qui est bien certaine & bien connue, en souffre en rien.

1081. REMARQUE II. Dans les Ecoles philosophiques, on nomme assez communément, mais quelquefois avec trop peu de clarté & de précision, *étendue définitive*, cette espece d'étendue virtuelle qui est propre aux esprits ; & *étendue circonscriptive*, cette autre espece d'étendue réelle qui est propre à la matiere & aux corps quelconques.

DIVERSITÉ DE MODIFICATIONS, INCOMPATIBLE PEUT-ÊTRE AVEC UNE SUBSTANCE SIMPLE EN SA NATURE.

1082. OBJECTION X. Dans une même Ame intelligente & sensible, il y a assez souvent des modifications totalement différentes. Par exemple, il nous arrive assez fréquemment d'éprouver à la fois, dans notre ame, des sentimens & des pensées, de la joie & de la douleur, des craintes & des espérances, de l'affection & de l'aversion pour différens objets.

Donc il faut nécessairement qu'il y ait dans notre ame, comme tout autant de parties distinctes, où soient reçues séparément ces différentes modifications, qui ne sauroient avoir lieu à la fois dans une substance parfaitement simple dans sa nature. Donc il faut nécessairement que l'Ame humaine, ainsi que la substance organisée qu'elle habite, ait des parties réellement distinguées les unes des autres, des parties réellement placées les unes hors des autres : afin que, dans ces parties distinctes de la même Ame humaine, puissent exister à la fois, sans se détruire & sans se confondre, les différentes modifications de pensée & de sentiment qu'elle éprouve à la fois si fré-

quemment & si distinctement dans son intime substance.

RÉPONSE. Dans toutes les branches de la Philosophie, il y a toujours nécessairement quelque partie obscure, qui se trouve placée à côté de la partie lumineuse ; soit dans le genre physique, soit dans le genre métaphysique, soit même dans le genre mathématique. Ainsi, prétendre que l'esprit humain doit tout concevoir & tout comprendre, dans les objets de ses connoissances ; c'est annoncer authentiquement que l'on n'a pas même encore les premieres notions & les premiers rudimens de la *vraie Philosophie*, dont l'axiome primordial & fondamental est toujours, qu'une intelligence finie dans sa nature, ne peut jamais tout concevoir dans les choses ; & que l'obscur & l'incertain dans les choses, ne détruit point ce qu'il y a, dans ces mêmes choses, de certain & d'évident. (56).

I°. Nous avons fait voir précédemment, par des raisons plausibles & décisives, que l'Ame humaine est une substance simple dans sa nature ; une substance qui exclut essentiellement de sa nature, toute composition quelconque de parties réellement distinguées entre elles, de parties dont l'une ne soit pas l'autre, dont l'une soit placée hors de l'autre. (1051).

Donc, quelque difficulté qu'il puisse y avoir à concilier les différentes modifications de l'Ame humaine, avec la simplicité de sa nature : on ne doit pas admettre dans l'Ame humaine, une *absurde multiplicité de parties réellement distinctes*, qui évidemment n'y est pas, qui répugne visiblement avec les notions les plus certaines & les mieux établies que nous puissions avoir au sujet de cette Ame ; & qui ne rendroit raison de ses opérations, qu'en détruisant absurdement sa nature.

II°. Quelle répugnance bien visible & bien décidée y a-t-il, qu'une substance spirituelle, simple dans sa nature, éprouve à la fois des modifications différentes ?

Pourquoi une substance intelligente & sensible, *simple dans sa nature*, ne pourra-t-elle pas avoir une tendance affective vers un objet ; tandis qu'elle aura un éloignement aversatif pour un autre objet ?

Pourquoi une substance intelligente & sensible, simple dans sa nature, en concevant une étoile dans l'horizon à l'orient, ne pourra-t-elle pas concevoir une planete dans l'horizon à l'occident ?

Voilà deux différentes modifications de sentiment, voilà deux différentes modifications d'idée, dans une même substance simple dans sa nature ! Donc une substance simple dans sa nature, est susceptible de différentes modifications d'idée & de sentiment.

III°. Je ne conçois peut-être pas assez bien comment mon ame, en supposant que c'est une substance simple en sa nature, peut avoir à la fois, ou deux idées, ou deux sentimens. Mais, en la supposant absurdement composée de parties réellement distinctes, aurois-je une connoissance plus nette & plus satisfaisante de ce même phénomene ? Non, sans doute.

Mon ame existe, mon ame a des pensées, mon ame a des sentimens ; voilà ce que m'apprend le Sentiment expérimental. Mon ame n'est point une substance matérielle, mon ame n'est point composée de parties réellement distinguées les unes des autres ; voilà ce que m'apprend la Philosophie.

Mais comment mon ame est-elle intrinsequement modifiée ou par ses pensées ou par ses sentimens ? Voilà ou cesse & ou m'abandonne complettement & le témoignage du Sentiment expérimental & toute la lumiere de la Philosophie. (56).

ARTICLE SECOND.

IMMORTALITÉ DE L'AME HUMAINE.

1083. OBSERVATION I. Il y a deux sortes d'immortalité : savoir, une immortalité essentielle, & une immortalité naturelle.

I°. L'*Immortalité essentielle* est une nécessité absolue d'exister, née de l'essence même du sujet, à qui la non-existence répugne. Telle est l'immortalité de Dieu. (758).

II°. L'*Immortalité naturelle* est une exigence de conservation perpétuelle : exigence qui dérive de la nature même du sujet, lequel, quoiqu'absolument destructible, n'a dans sa nature, aucune cause intrinseque ou extrinseque de destruction. Telle est l'immortalité de l'Ame humaine. (1039).

1084. DÉFINITION. La *Fin d'une chose*, ou la destination d'une chose, en général, est ce pour quoi le Créateur lui donne l'existence. Par exemple, la fin ou la destination du soleil, est d'éclairer & d'échauffer la terre & les planetes.

La *Fin de l'Ame humaine*, ou sa destination, est de connoître le Vrai, d'aimer le Bien, d'animer le corps humain. L'Ame humaine, séparée du corps humain, perd cette derniere fin : mais elle conserve les deux premieres, qui sont ses deux fins principales.

1085. OBSERVATION II. Une substance peut périr & cesser d'exister, en deux manieres différentes : savoir, par voie de dissolution, & par voie d'anéantissement.

I°. Le corps animal, le corps végétal, le corps

minéral, périssent *par voie de dissolution :* c'est-à-dire, par la séparation & par la décomposition de leurs parties intégrantes & constituantes, qui réunies faisoient un tout, & qui séparées ne sont plus le même tout.

II°. L'Ame des brutes, si elle périt, ne peut périr que *par voie d'anéantissement :* c'est-à-dire, que par l'action du Créateur, qui la replonge dans le néant d'où il l'avoit tirée; dès qu'elle n'a plus aucune fin à remplir dans la Nature.

III°. L'Ame humaine ne doit périr, ainsi que nous allons le faire voir, ni par voie de dissolution, ni par voie d'anéantissement : delà son immortalité naturelle.

L'immortalité de l'Ame humaine, est comme la base fondamentale de toute la Religion chrétienne ; & il n'est pas même permis à un Chrétien de former jamais volontairement le moindre doute à cet égard : ce qui n'empêche pas qu'un Philosophe chrétien, déjà décidé sur sa croyance en ce genre, ne puisse examiner comment on peut établir par là raison, cette vérité fondamentale de sa religion.

PROPOSITION. I.

1086. *L'Immortalité de l'Ame humaine, est un dogme fondamental de la Religion Chrétienne ; & on ne conçoit rien, ni du côté du Corps humain, ni du côté de l'Ame humaine, ni du côté de Dieu, auteur de l'homme, qui soit directement ou indirectement opposé à la vérité de ce dogme. Donc il n'y a aucune raison réelle & solide sur laquelle on puisse être fondé à penser que l'Ame humaine n'est pas immortelle.*

DÉMONSTRATION. L'Ame humaine peut & doit être ici considérée, ou relativement à son domicile,

ou relativement à sa nature ; ou relativement à son auteur.

I°. *Il n'y a aucune raison réelle & solide, de la part du Corps humain, qui doive ou qui puisse entraîner la destruction de l'Ame humaine ;* & je le démontre en peu de mots, par l'idée même des choses.

S'il y avoit quelque raison réelle & solide, de la part du corps humain, qui pût ou qui dût entraîner la destruction de l'Ame humaine : ce seroit sans doute, la *dissolution du corps humain*, cette dissolution qui en corrompt tous les principes, qui en détruit toute l'organisation, qui en divise & qui en sépare toutes les parties intégrantes & constituantes. Or, la dissolution du corps humain, ne peut en rien entraîner par elle-même, la destruction de l'Ame humaine.

Car, pour que la dissolution du corps humain pût entraîner par elle-même, la destruction de l'Ame humaine : il faudroit que, tandis que le corps humain se détruit par la séparation & par l'altération des parties qui le constituent, l'Ame humaine pût & dût éprouver un semblable sort ; ou que l'Ame humaine pût & dût aussi, par une suite nécessaire de cette dissolution du corps humain, se détruire par une semblable séparation de parties, par une semblable corruption de principes.

Or, il répugne visiblement que l'Ame humaine, qui est une substance essentiellement spirituelle, une substance essentiellement simple & indivisible dans sa nature, une substance d'où est essentiellement excluse toute composition réelle de parties & de principes, se détruise par une séparation de parties & par une corruption de principes, qu'elle n'a pas. Donc il répugne visiblement que la dissolution du corps humain doive ou puisse entraîner la destruction de l'Ame humaine. (1047 & 1051).

II°. *Il n'y a aucune raison réelle & solide, de la part*

de l'Ame humaine, qui doive ou qui puisse en entraîner la destruction ; & je le démontre de même en peu de mots, & par l'idée même des choses.

S'il existe dans la Nature, une substance qui ne soit sujette en elle-même & de son propre fonds, à aucune intrinseque corruption ; une substance qui ne renferme dans sa nature, aucuns principes opposés qui se combattent ; une substance dans laquelle il n'y ait rien qui s'use ou qui s'altere ou qui se dissolve ; il est clair que cette substance ne porte en elle-même, aucun principe de destruction ; que cette substance n'a rien en elle-même & par elle-même, qui doive entraîner ou occasionner sa destruction. Or, telle est l'Ame humaine.

Donc il n'y a, du côté de l'Ame humaine, aucune cause réelle qui doive ou qui puisse en entraîner ou en occasionner la destruction. Donc il n'y a aucune raison réelle & solide, prise du côté de l'Ame humaine, d'après laquelle on puisse affirmer ou soupçonner qu'elle n'est point immortelle par sa nature.

III°. *Il n'y a aucune raison réelle & solide, du côté de l'Etre incréé & créateur, qui exige aucunement la destruction ou l'anéantissement de l'Ame humaine ;* & je le démontre encore en peu de mots, & d'après l'idée même des choses.

La raison nous dit & nous apprend qu'un Dieu sage & conséquent, qu'un Dieu stable dans ses desseins, immuable dans ses volontés, ne doit point ôter à ses Créatures, l'existence qu'il leur a donnée ; tant que dure & subsiste la fin pour laquelle il les a créées : par exemple, qu'il ne doit point ôter l'existence au soleil, tant qu'il reste une terre & des planetes à éclairer & à échauffer. Car, pourquoi le Créateur voudroit-il reprendre, d'une main avare & capricieuse, le bienfait de l'existence accordée : s'il n'a aucune raison de le ravir ?

Donc, s'il existe des Etres, dont aucune raison

n'exige la destruction, dont la nature puisse toujours remplir sa fin & sa destination : ces êtres doivent ne jamais perdre leur existence. Donc, si l'Ame humaine a naturellement une fin & une destination toujours permanente : elle doit toujours subsister.

Or, l'Ame humaine a une fin & une destination toujours subsistante, qui est de *connoître le Vrai* & *d'aimer le Bien* : destination qu'elle ne perd point & qu'elle ne sauroit perdre, en se séparant du corps humain. Car, il est certain que le corps humain, qui est essentiellement incapable & de sentiment & de pensée, ne donne point à l'Ame humaine ses pensées & ses sentimens ; & que les pensées & les sentimens qu'a l'Ame humaine dans le corps qu'elle anime, ayant pour principe ou pour sujet l'ame elle-même, peuvent exister dans l'ame séparée du corps, ainsi que dans l'ame unie au corps. (1042 & 1046).

Donc, du côté de Dieu, il n'y a aucune raison qui exige la destruction ou l'anéantissement de l'Ame humaine. Donc, si Dieu n'a pas expressément révélé qu'il anéantit l'Ame humaine, après la dissolution du corps humain : il n'y a aucune raison réelle & solide, prise du côté de Dieu, d'après laquelle on puisse affirmer que l'Ame humaine n'est pas immortelle.

IV°. De tout cela que résulte-t-il ? Il en résulte irréfragablement qu'il n'y a aucune raison réelle & solide, prise ou du côté du corps humain ou du côté de l'Ame humaine ou du côté de Dieu lui-même, sur laquelle on puisse s'appuyer ou se fonder pour attaquer l'immortalité de l'Ame humaine ; & que le dogme fondamental du Christianisme, par lequel Dieu nous annonce & nous atteste cette immortalité de l'Ame humaine, n'a évidemment rien de contraire aux idées & aux lumieres de la saine Raison, de la saine Philosophie. C. Q. F. D.

PROPOSITION II.

1087. *L'immortalité de l'Ame humaine est un dogme fondamental de la Religion chrétienne ; & loin de s'inscrire en faux contre ce dogme, la saine Philosophie l'appuie, l'accrédite, lui applaudit : en observant que des raisons solides & plausibles, indépendantes de la Révélation divine, annoncent que l'Ame humaine doit survivre au corps qu'elle anime ; & que si elle survit au corps qu'elle anime, rien n'empêche qu'elle ne soit pour toujours immortelle.*

DÉMONSTRATION. Nous venons de faire voir, dans la proposition précédente, qu'aucune raison solide n'annonce que l'Ame humaine doive périr, soit par voie de dissolution, soit par voie d'anéantissement, avec le corps qu'elle anime. Nous allons faire voir, dans cette seconde proposition, que des raisons solides annoncent que l'Ame humaine doit subsister réellement après la dissolution du corps qu'elle anime : ou que l'Ame humaine, envisagée relativement à *sa Nature*, relativement à *sa Moralité*, relativement à *ses Desirs d'un bonheur sans bornes*, relativement à *ses permanentes persuasions sur la réalité d'une Vie future*, annonce par elle-même & de son propre fonds, qu'elle doit réellement subsister après la dissolution du corps humain, & qu'elle est d'une nature intrinsequement immortelle.

1°. L'Ame humaine, *envisagée dans sa Nature*, s'annonce comme une substance qui doit survivre au corps humain : puisque la ruine de celui-ci, ne peut en rien entraîner ou occasionner la ruine de celle-là.

Dans la destruction des êtres matériels, des mixtes périssables, l'Auteur de la Nature n'anéantit aucune substance : il ne détruit que des unions & des modifications. Pourquoi l'Auteur de la Nature, en con-

ſervant la ſubſtance matérielle qui fait une partie de l'homme, anéantiroit-il la ſubſtance ſpirituelle qui fait l'autre partie de l'homme ?

L'Ame des brutes, dira-t-on peut-être, eſt anéantie, quand le corps qu'elle anime, ſe décompoſe & ſe détruit. Qu'en ſait-on ? La raiſon & la révélation ne nous apprennent rien à cet égard. Si l'ame des brutes eſt anéantie par l'Auteur de la Nature, au moment où périt le corps qu'elle anime; la raiſon en eſt ſans doute, qu'elle n'a plus de fin & de deſtination à remplir dans la Nature : ce qui n'a point lieu à l'égard de l'Ame humaine, dont la fin principale, dont la deſtination eſſentielle, ſubſiſte encore après la diſſolution du corps qu'elle anime. (1085).

II°. L'Ame humaine, *enviſagée dans ſa Moralité*, ou dans le pouvoir qu'elle a de pratiquer le vice ou la vertu, de mériter ou de démériter dans l'ordre moral, s'annonce comme une ſubſtance qui doit ſurvivre au corps humain. Car,

La raiſon nous apprend d'une part, qu'il exiſte un Dieu infiniment juſte ; & qu'un Dieu infiniment juſte doit néceſſairement, ou dans cette vie ou dans une autre vie, mettre une différence réelle entre le crime & la vertu ; punir l'un, & récompenſer l'autre.

L'expérience nous apprend d'une autre part, que cela n'a pas toujours lieu en ce monde, ou dans la vie préſente : puiſque nous y voyons ſi fréquemment le Crime triomphant, & la Vertu opprimée ; l'iniquité au ſein de la gloire & du bonheur, & l'innocence dans la miſere & dans l'ignominie.

Donc il faut néceſſairement, ou que Dieu ſoit ſans juſtice & ſans providence ; ou qu'il y ait, au-delà de la vie préſente, une nouvelle vie, dans laquelle le crime ait ſon juſte châtiment, & la vertu ſa juſte récompenſe. Or, il répugne que Dieu ſoit ſans juſtice & ſans providence : donc il faut né-

cessairement qu'il y ait une vie future, où l'ame juste soit récompensée, où l'ame coupable soit punie. (946).

III°. L'Ame humaine, *envisagée dans ses Désirs d'un bonheur sans bornes*, s'annonce comme une substance qui doit survivre au corps humain. Car le sentiment intime nous apprend que nous ne bornons pas nos desirs & nos espérances à cette courte & misérable vie; & qu'il existe dans nos cœurs, une soif ou une faim insatiable d'un bonheur immense dans son intensité, infini dans sa durée.

Sur quoi, je raisonne ainsi. Ces desirs insatiables d'un bonheur sans bornes, qui existent dans notre cœur, ces craintes & ces espérances que nous étendons toujours comme nécessairement au-delà de notre tombeau, & qui nous sont communes avec toutes les nations anciennes & modernes, policées & sauvages, chrétiennes & anti-chrétiennes, ont sans doute une destination dans la Nature humaine: puisque l'Auteur de la Nature, ne met rien dans l'homme, qui n'ait une destination. Mais quelle en est dans nous la destination? Sont-ils destinés à nous abuser ou à nous instruire; à nous induire en erreur, ou à nous apprendre quelque vérité?

Si ces desirs, si ces craintes, si ces espérances, sont destinés à nous *induire en erreur*, à nous faire soupirer après de vaines chimeres, ou à nous faire redouter de vains phantomes: il est clair que c'est Dieu lui-même qui a mis dans notre nature ces sources communes & générales d'erreur; & par conséquent, que c'est Dieu lui-même qui nous joue & qui nous trompe à cet égard: ce qui répugne évidemment & à l'infinie sagesse & à l'infinie véracité de l'Auteur de la Nature.

Si ces desirs, si ces craintes, si ces espérances, sont destinés à nous *apprendre quelque vérité*: il est

clair qu'ils nous annoncent & qu'ils nous avertissent que notre destinée n'est point bornée à cette vie périssable : que nous sommes nés pour ambitionner une félicité immense dans son étendue, infinie dans sa durée : qu'un Dieu infiniment grand dans ses vues, infiniment sage dans ses desseins, n'a pas créé & formé l'homme, ce chef-d'œuvre de ses ouvrages visibles, pour en faire pendant un petit nombre de jours ou d'années, le bizarre jouet des passions & des miseres ; & pour le replonger, après cette vile & misérable farce, dans le même néant d'où il l'avoit tiré, & où il eût mieux valu qu'il le laissât pour jamais.

IV°. L'Ame humaine, *envisagée dans les Persuasions qu'elle a toujours eues au sujet d'une autre Vie*, s'annonce comme une substance qui doit survivre au corps humain. Car l'histoire nous apprend, ainsi que nous l'avons fait voir dans notre Philosophie de la Religion, & comme en conviennent unanimement les Incrédules eux-mêmes, que toutes les Nations, anciennes & modernes, policées ou sauvages, ont toujours été persuadées qu'il y a une autre vie pour l'homme, après cette vie périssable : soit qu'on regarde cette persuasion générale & permanente, comme un *reste d'une primitive Révélation*, faite aux premiers peres du genre humain ; soit qu'on ne voie dans cette persuasion générale & permanente, que le *langage de la Religion naturelle*, empreinte dans tous les esprits & dans tous les cœurs. (1039).

Sur quoi je raisonne ainsi. Tant de nations si nombreuses, tant de nations si éloignées les unes des autres, tant de nations si différentes & si opposées entre elles en genre de politique, en genre de religion, en genre de mœurs, en genre de goûts & de sentimens, ont-elles pu se réunir & s'accorder ainsi, dans tous les siecles & dans toutes les contrées du monde, à re-

connoître unanimement & perſévéramment, la *réalité d'une Vie future*, après la ceſſation de la vie préſente : ſans devoir cette perſuaſion unanime & permanente, ou à quelque primitive révélation, faite aux premiers peres du genre humain par l'Auteur même de leur exiſtence, lequel ne ſauroit être trompeur ; ou au langage intérieur de la Nature humaine, lequel eſt toujours l'interprete fidele de la vérité, lorſqu'il eſt conſtant & unanime, & qu'il eſt indépendant de l'illuſion des ſens & des paſſions ?

V°. De tout cela, que réſulte-t-il ? Il en réſulte que l'Ame humaine n'eſt aucunement deſtinée à périr, ni par voie de diſſolution, ni par voie d'anéantiſſement, avec le corps qu'elle anime : que l'Ame humaine a une *deſtination vraie & réelle*, au-delà de la vie préſente ; & par conſéquent, qu'elle peut remplir cette deſtination, après la deſtruction du corps humain.

Et ſi l'Ame humaine, après la deſtruction du corps humain, peut remplir cette fin & cette deſtination, pendant un jour ſeulement : pourquoi ne pourra-t-elle pas la remplir pendant un ſiecle, pendant des millions de millions de ſiecles, à l'infini ?

Et ſi l'Ame humaine, après la deſtruction du corps humain, conſerve encore une fin & une deſtination : Dieu peut-il lui ravir l'exiſtence, ſans un *Miracle formel*, ſans déroger aux Loix de la Nature ? Une Loi de la Nature ne nous apprend-elle pas que Dieu ne détruit pas les êtres, tant que leur deſtination ſubſiſte ; tant qu'ils ont une fin à remplir ? Donc l'Ame humaine, après la diſſolution du corps quelle anime, ne peut être anéantie que par un vrai miracle : miracle que la révélation, dans le dogme de l'immortalité de l'Ame, nous apprend ne devoir jamais être operé.

Donc, en obſervant & en analyſant l'Ame hu-

maine, on n'y découvre rien qui attaque ou qui combatte, on y trouve au contraire bien des choses qui appuient & qui accréditent le dogme de son immortalité ; dogme qui non-seulement n'est en rien contraire, mais qui est même en tout très-conforme aux vrais principes & aux vraies lumieres de la saine Philosophie. C. Q. F. D.

OBJECTIONS A RÉFUTER.

Les principaux moyens par où l'on attaque l'*immortalité de l'Ame humaine*, se réduisent à dire que l'Ame humaine paroît n'avoir plus de fin à remplir, après la dissolution du corps qu'elle anime : que quoique l'Ame humaine n'ait en elle-même & par elle-même aucun principe de destruction, il est absolument possible que l'Être incréé & créateur la replonge dans le même néant d'où il l'a tirée ; que l'immortalité de l'Ame humaine ne peut être complettement établie & démontrée que par la révélation ; & que quelques textes de l'Ecriture-Sainte & des Saints Peres, semblent la rendre problématique.

A ces trois moyens d'attaque, on en ajoute quelquefois un quatrieme, qui consiste à dire que, puisque l'ame des brutes périt après la dissolution du corps qu'elle anime, l'Ame humaine peut ou doit avoir le même sort. Mais ce dernier moyen est en tout point antiphilosophique, & ne mérite aucunement une réponse à part : puisque nous ignorons complettement quel est le sort de l'ame des brutes, après la dissolution du corps qu'elle anime ; & que *supposer que l'Ame des brutes périt*, pour en conclure que l'Ame humaine périt de même; c'est supposer l'incertain, pour attaquer le certain ; c'est partir de ce qu'il y a d'inconnu dans une espece d'êtres, pour combattre ce qu'il y a de connu & de démontré dans une espece d'êtres en tout

différente : ce qui est visiblement renverser de fond en comble, tous les principes de la saine dialectique & de la saine raison.

La raison & la révélation nous apprennent de concert que *l'Ame humaine peut & doit subsister, après la dissolution du corps qu'elle anime :* sans nous apprendre de même quel est le sort de l'ame des brutes, après la dissolution du corps par elle animé. L'incertitude de ce dernier objet, n'attaque & n'altère donc en rien la certitude du premier. Ainsi, soit que l'ame des brutes périsse, soit qu'elle subsiste, après la dissolution du corps qu'elle anime : la chose est fort indifférente & fort étrangere au sort de l'Ame humaine, qui n'a rien & ne peut rien avoir de commun avec elle.

L'AME HUMAINE, SUBSTANCE PEUT-ÊTRE INUTILE APRÈS LA DISSOLUTION DU CORPS HUMAIN.

1088. OBJECTION I. Pour que l'Ame humaine, séparée du corps qu'elle anime, pût encore conserver une fin & une destination, pût encore remplir une fin & une destination : il faudroit nécessairement que l'Ame humaine pût avoir des pensées & des sentimens, sans le secours & sans le concours des organes matériels auxquels elle est unie dans le corps humain.

Or, l'expérience nous apprend que nous n'avons & que nous ne pouvons avoir des pensées & des sentimens, que par le ministere de nos organes matériels. Donc l'Ame humaine, séparée du corps organisé, semble devoir être privée de toute connoissance & de tout sentiment ; semble devoir être totalement incapable & de connoître le vrai & d'aimer le bien ; & par conséquent, semble devoir ne conserver absolument aucune fin & aucune destination, qui puisse

exiger sa conservation, ou qui puisse empêcher son anéantissement.

RÉPONSE. Cet argument du Matérialisme, pour être concluant, doit supposer nécessairement l'une de ces deux choses fausses : savoir, ou que l'Ame humaine n'a point en elle-même & par elle-même la faculté intrinseque de penser & de sentir, & qu'elle ne pense & ne sent qu'en vertu des organes auxquels elle est unie ; ou que si l'Ame humaine avoit la faculté intrinseque de penser & de sentir en elle-même & par elle-même, cette faculté ne pourroit pas être rendue dépendante des organes auxquels elle est unie.

1°. La raison nous apprend & nous démontre que les organes matériels ne donnent point à l'Ame humaine, la *faculté de penser & de sentir*. Car il est évident que ce qui est essentiellement incapable de penser & de sentir, ne sauroit donner la pensée & le sentiment ; ne sauroit donner la faculté de sentir & de penser. (1042 & 1068).

Donc, si l'Ame humaine a des pensées & des sentimens, dans le corps qu'elle anime ; elle ne tire point ses pensées & ses sentimens, des organes matériels auxquels elle est unie. Donc si l'Ame humaine a des pensées & des sentimens, dans le corps humain : elle a en elle-même & par elle-même, indépendamment de ce corps humain, la faculté qui la rend pensante & sensible.

Donc, si l'Ame humaine a des pensées & des sentimens dans un corps organisé, qui est évidemment incapable de la rendre sensible & pensante ; il n'est aucunement impossible qu'elle ait également des pensées & des sentimens, hors de ce corps organisé, sans le secours & sans le concours d'aucuns organes matériels.

Donc, si l'Ame humaine est une substance pensante & sensible dans le corps humain, qui n'a par lui-même aucune vertu de la rendre sensible & pensante en elle-même : il ne répugne aucunement qu'elle soit encore une substance pensante & sensible, hors du corps humain, & après avoir été dégagée & séparée du corps humain.

II°. Mais, dira-t-on, si l'Ame humaine a en elle-même & par elle-même la *faculté intrinseque de penser & de sentir :* pourquoi n'a-t-elle des pensées & des sentimens dans le corps humain, que dépendamment du jeu & du concours des organes auxquels elle est unie ? Parce qu'il a plu à l'Etre suprême, à l'Etre infiniment indépendant, en formant le Composé humain, de décerner librement que la Substance intelligente & sensible n'y auroit son action, que dépendamment de la Substance organisée.

L'Auteur de la Nature, l'Arbitre suprême de toutes les Substances par lui créées, en formant le Composé humain, en décernant une réciproque dépendance entre les deux substances différentes qui le constituent, a pu vouloir & a réellement voulu que les *fonctions de la Substance spirituelle*, fussent dépendantes des fonctions de la substance matérielle ; & que l'action de l'Ame fût en quelque sorte liée & enchaînée au jeu plus ou moins formé, plus ou moins perfectionné, plus ou moins affaibli, des organes du corps : ce qui prouve, non que l'Ame humaine n'ait pas en elle-même & par elle-même, indépendamment des organes auxquels elle est unie, la faculté de penser & de sentir ; mais simplement que cette faculté de penser & de sentir, toujours essentiellement dépendante de l'Etre créateur, peut efficacement être *liée & asservie aux conditions*, qu'il plaît à l'Etre créateur d'apposer à son activité.

Tant que l'Ame humaine est unie au corps qu'elle

anime ; l'ébranlement plus ou moins facile & plus ou moins énergique des organes matériels, eſt la cauſe occaſionnelle d'où dépendent ſes idées, ſes penſées, ſes jugemens, ſes raiſonnemens, ſes ſentimens, toutes ou preſque toutes ſes opérations. Mais il ne s'enſuit pas delà que l'Ame humaine, qui ſent ſes penſées & ſes ſentimens empreints dans ſa plus intime ſubſtance, qui ſent qu'elle forme par elle-même & ſes jugemens & ſes volitions, ne puiſſe plus avoir & de penſées & de jugemens & de volitions & de ſentimens, quand elle ſera dégagée des organes matériels auxquels elle eſt unie & aſſervie dans ſon corps mortel.

III°. Nous ne pouvons pas connoître & déterminer *quelles eſpeces de connoiſſances* & *quelles eſpeces de ſentimens* aura l'Ame humaine, quand elle ſe trouvera ſéparée du corps qu'elle anime aujourd'hui.

Mais nous concevons ſans peine, que cette ſubſtance intelligente & ſenſible, pourra encore *connoître le Vrai* & *aimer le Bien* ; ſelon que le vrai & le bien ſe trouveront en priſe à ſes puiſſances intellectives & affectives.

Et quelle répugnance y auroit-il, que cette Subſtance intelligente & ſenſible, en quittant cette vie périſſable, conſervât la mémoire des ſenſations & des idées qu'elle a eues ſur la terre : qu'elle emportât le ſouvenir des événemens dont elle y a été ſpectatrice, des Perſonnes qu'elle y a connues & chéries, des biens & des maux qu'elle y a faits ? Quelle répugnance y auroit-il encore que l'Etre créateur lui permît d'étendre ſes idées & ſes penſées, déſormais dégagées & indépendantes des entraves des ſens, ſur le brillant ſpectacle de la Nature entiere, ſur l'économie univerſelle des choſes, ſur les adorables deſſeins de la Providence dans tout ce qui concerne & l'Ordre naturel & l'Ordre ſurnaturel ?

Rien ne prouve & ne démontre, à la vérité, que telle doive être réellement la fonction & l'occupation de l'Ame humaine ; quand elle aura quitté le corps périssable qu'elle anime. Mais rien de tout cela n'est impossible & chimérique, que dans l'absurde Matérialisme, qui fait consister l'Ame humaine, dans une matiere pensante ; ou qui fait penser l'Ame humaine, par le moyen d'une matiere essentiellement incapable de penser.

L'Ame humaine peut donc avoir une fin & une destination réelle ; après la dissolution du corps organisé qu'elle habite & qu'elle anime.

EST-IL ABSOLUMENT IMPOSSIBLE QUE DIEU ANÉANTISSE L'AME HUMAINE PAR LUI CRÉÉE ?

1089. OBJECTION II. Assurer que l'Ame humaine survit à la destruction du corps humain ; c'est assurer que Dieu n'anéantit pas cette Ame, au moment où périt ce corps. Il est clair que Dieu, par sa Toute-puissance, peut absolument ainsi anéantir l'Ame humaine : d'où savons-nous & sur quoi fondés assurons-nous qu'il ne le fait pas ?

RÉPONSE. Cet argument, pour être concluant, suppose nécessairement, ou que Dieu ne nous a absolument rien enseigné & rien appris sur le sort de l'Ame humaine ; ou que Dieu, après nous avoir appris que l'Ame humaine survit au corps qu'elle anime, peut absolument, par sa Toute-puissance, anéantir cette même Ame, au moment où périt ce corps.

I°. La Raison vient de Dieu, ainsi que la Révélation : l'une & l'autre est donc également le langage de Dieu. Ainsi, si Dieu nous a appris, ou par les lumieres de la raison, ou par les lumieres de la révélation, que l'Ame humaine survit au corps qu'elle

anime : nous sommes fondés à assurer que Dieu ; quelle que soit sa toute-puissance, n'anéantit pas l'Ame humaine, au moment où périt le corps humain. (150 & 151).

Or, plusieurs raisons solides & plausibles nous apprennent, ainsi que nous l'avons fait voir dans les deux propositions précédentes, que Dieu n'anéantit pas l'Ame humaine, quand le corps humain tombe en ruine ; & la révélation, en appuyant & en confirmant ce langage de la raison, lui ajoute tout ce qui pourroit lui manquer de lumière & de certitude.

Par conséquent, puisque Dieu nous a appris, par le témoignage de la raison, que l'Ame humaine ne périt point avec le corps qu'elle anime ; puisque Dieu nous a enseigné & assuré, par le témoignage de la révélation, que l'Ame humaine est immortelle : il est impossible que Dieu anéantisse l'Ame humaine ; parce qu'il est impossible que Dieu soit trompeur & imposteur.

II°. La Raison & la Révélation nous apprennent de concert, que la *Toute-puissance divine* n'est point en opposition avec les autres attributs de Dieu ; & par conséquent, que Dieu, quelque infinie que l'on suppose sa puissance, ne peut rien faire qui soit contraire à sa sagesse, à sa justice, à sa véracité.

La Toute-puissance divine peut & doit ici être envisagée sous deux points de vue fort différens, savoir, antécédemment aux décrets de Dieu, & conséquemment aux décrets de Dieu.

Envisagée *antécédemment aux décrets de Dieu*, la Toute-puissance divine s'étend universellement & sans aucune restriction, à tout ce qui est possible en soi-même.

Envisagée *conséquemment aux décrets de Dieu*, la Toute-puissance divine ne s'étend à rien de contraire à ce qui a été décerné & établi dans ces dé-

crets divins : parce qu'il répugne que Dieu ſoit variable dans ſes volontés & dans ſes deſſeins.

1090. OBJECTION III. La Révélation nous apprend que Dieu, à la fin des tems, anéantira le Monde & la Matiere : pourquoi n'anéantiroit-il pas de même les Ames humaines ?

RÉPONSE. Dans cet argument, on conclut de l'incertain, contre le certain ; de l'inconnu, contre le connu ; ou plutôt, d'une fauſſe ſuppoſition, contre une vérité réelle : ce qui eſt totalement antiphiloſophique.

Nous ignorons quel ſera le ſort de la Matiere, à la fin des tems, après le Jugement dernier : parce que la raiſon & la révélation ne nous apprennent point ce que Dieu a décerné à cet égard, dans ſes deſſeins éternels. Mais nous n'ignorons pas de même quel ſera le ſort des Ames humaines, à la fin des tems, après le jugement dernier : parce que la Révélation nous apprend très-nettement & très-explicitement ce que Dieu a décerné à leur égard, dans ſes adorables & immuables deſſeins.

I°. La Révélation nous apprend que le jour des vengeances céleſtes, ſera précédé & accompagné de grandes révolutions, dans le ciel & ſur la terre ; qu'un déluge de feu embraſera & purifiera le monde que nous habitons ; & qu'à la fin des tems, il y aura une terre nouvelle & des cieux nouveaux.

Mais la Révélation ne nous apprend pas que cette *Terre nouvelle* & ces *Cieux nouveaux* doivent être formés & compoſés d'une matiere nouvelle, créée au tems des vengeances céleſtes ; plutôt que de cette matiere ancienne, qui fut créée au commencement des tems, & qui ſe trouvera alors purifiée par le courroux du Dieu vengeur.

II°. La Révélation nous apprend qu'il y aura,

pour toute l'espece humaine, pour tous les hommes qui auront existé depuis le commencement jusqu'à la fin des tems, une *Résurrection générale* : en vertu de laquelle chaque Ame humaine, sans aucune exception, sera de nouveau unie inséparablement & pour toute l'éternité, au même corps qu'elle anima primitivement sur la terre. Il est donc faux que toute la matiere aujourd'hui existante, doive ou puisse être anéantie à la fin des tems : puisque, selon la Révélation, une partie de cette matiere aujourd'hui existante, après ce que l'on nomme la fin des tems, doit former un nombre innombrable de corps humains, foncierement semblables à ceux qui auront existé, mais indestructibles & éternels dans leur durée.

III°. Si quelque portion plus ou moins considérable de la matiere aujourd'hui existante, doit être anéantie ; la raison en sera que cette matiere, qui n'a été créée que pour le bien des générations vivantes, n'aura plus de fin & de destination à remplir, quand il n'y aura plus de générations vivantes dans ce monde visible : au lieu que l'Ame humaine, qui a une fin & une destination toujours durable, n'a rien dans sa nature qui exige un semblable anéantissement.

1091. OBJECTION. IV. La spiritualité de nos pensées & de nos sensations mentales, n'empêche pas la destruction de ces différentes modifications, qui existoient hier & qui n'existent pas aujourd'hui, ou qui existent aujourd'hui & n'existeront pas demain. Pourquoi la *Spiritualité de notre Ame*, seroit-elle dans elle, une raison d'existence permanente, d'existence éternelle ?

RÉPONSE. Dans cet argument, on conclut des propriétés d'une modification, aux propriétés d'une

ſubſtance : autant vaudroit conclure des propriétés du triangle, aux propriétés du cercle ou du quarré.

I°. La ſpiritualité des modifications de notre Ame, n'eſt point oppoſée à leur intrinſeque deſtructibilité, pour deux raiſons principales, qui ne concernent en rien la ſubſtance même de notre Ame :

D'abord, parce que ces modifications n'ont abſolument d'autre fin, que de modifier notre Ame en telle & telle maniere, pendant un tems plus ou moins long ; & qu'après cette deſtination remplie, il ne leur reſte plus de fin à remplir :

Enſuite, parce que ces modifications, par leur nature & par leur eſſence, ſont néceſſairement ſucceſſives & incompatibles entr'elles ; en telle ſorte que l'exiſtence de l'une, ſoit un principe eſſentiel de deſtruction pour l'autre. Par exemple, la modification de joie, eſt eſſentiellement deſtructive de la modification oppoſée de triſteſſe : comme la modification de figure cubique, dans un morceau de cire molle, eſt eſſentiellement deſtructive de la modification oppoſée de figure ſphérique.

II°. Il eſt évident que, ni ces raiſons, ni aucunes raiſons ſemblables, n'exigent une ceſſation d'exiſtence dans une ſubſtance ſpirituelle : dans une ſubſtance qui a toujours en elle-même une deſtination à remplir ; & qui n'eſt en priſe à aucun principe de deſtruction, qui puiſſe exiger ou occaſionner dans elle, une ceſſation d'exiſtence.

L'IMMORTALITÉ DE L'AME HUMAINE EST-ELLE BIEN ÉTABLIE ET BIEN CONSTATÉE PAR LA RAISON ET PAR LA RÉVÉLATION ?

1092. OBJECTION V. Il eſt certain d'abord que l'immortalité de l'Ame humaine, ne ſauroit être complettement démontrée par la ſeule Raiſon : puiſque la raiſon, abandonnée a elle-même, & privée

des lumieres de la révélation, ne sauroit découvrir ce que Dieu a décerné en lui-même au sujet de l'Ame humaine ; qu'il a pu destiner indifféremment, ou à exister toujours, ou à n'exister que pendant un tems déterminé, plus ou moins long, selon l'exigence de ses impénétrables desseins.

Il paroît ensuite que l'immortalité de l'Ame humaine, n'est pas non plus bien établie & bien démontrée par la Révélation : puisque quelques textes des Livres saints, semblent mettre l'homme au niveau de la brute, à l'égard de la mort ; & que quelques Peres de l'Eglise, dans les premiers siecles du Christianisme, semblent parler de l'Ame humaine, comme d'une substance simplement matérielle.

RÉPONSE. La vraie Philosophie consiste à voir en tout les choses sous leurs vrais points de vue, telles qu'elles sont & telles qu'elles se montrent en elles-mêmes ; sans les dénaturer en rien, par prévention ou par enthousiasme, pour leur donner plus ou moins de certitude ou de probabilité qu'elles n'en ont réellement ; & à n'attribuer aux preuves qui établissent ou aux difficultés qui attaquent les vérités quelconques, que le degré précis de force qui est inhérent à ces preuves ou à ces difficultés. C'est d'après ces principes, que nous allons examiner les deux parties de cette derniere objection.

I°. La Raison seule, privée des lumieres de la Révélation, peut découvrir & démontrer que l'Ame humaine est une substance essentiellement distinguée de la Matiere, une substance intrinsequement spirituelle, une substance simple & sans composition dans sa nature, une substance dont rien ne peut exiger & entraîner la destruction, une substance capable d'exister sans le corps & hors du corps qu'elle anime ; une substance qui, à raison de ses vertus & de ses

vices

vices, doit exister réellement, après la destruction du composé dont elle fait partie.

Mais la Raison seule, privée du flambeau de la Révélation, ne sauroit s'assurer pleinement & complettement, par ses lumieres naturelles, que l'Ame humaine doive avoir réellement une existence éternelle, parce que cette existence éternelle est l'*effet libre d'un Décret de Dieu*, à qui il a plu de créer l'Ame humaine pour être immortelle; mais qui auroit pu absolument la créer pour exister simplement pendant un nombre fini d'années ou de siecles, & pour être anéantie au bout de cette période plus ou moins longue; quand ses desseins éternels, toujours essentiellement indépendans de tout ce qui n'est pas lui, n'auroient plus exigé qu'elle existât, ou pour être récompensée de ses vertus, ou pour être punie de ses vices, ou pour exercer ses fonctions d'intelligence & de sentiment.

Aussi, dans les deux précédentes propositions, nous bornons-nous, ainsi qu'on l'aura déjà observé, à démontrer que le dogme de l'immortalité de l'Ame humaine, n'est en rien opposé à la raison, est en tout très-conforme à la raison. (1086 & 1087).

II°. Le *dogme de l'immortalité de l'Ame humaine*, a toujours évidemment été la base fondamentale de la vraie Religion, depuis le commencement des tems jusqu'à nos jours, chez les Patriarches & chez les Prophetes, comme chez les Apôtres & chez les Saints Peres : ainsi que nous l'avons fait voir dans notre Philosophie de la Religion. Et s'il y a, ou dans les Livres Saints, ou dans les Ouvrages des Saints Peres, quelque *Texte équivoque*, qui paroisse ne pas quadrer avec ce dogme fondamental de l'ancienne & de la nouvelle Alliance : il est clair que ce texte équivoque doit être expliqué & rapporté à son vrai sens, & d'après une infinité de textes clairs & formels de

l'Ecriture Sainte, qui établissent ou qui supposent par-tout le dogme de l'immortalité de l'Ame humaine; & d'après la Tradition générale & permanente de l'ancien & du nouveau Peuple de Dieu, laquelle nous montre & nous constate par-tout, chez les Hébreux & chez les Chrétiens, l'existence de ce même dogme. (1038 & 1039).

Par exemple, quand les Livres Saints, pour confondre le vain orgueil de l'homme, le rappellent à sa derniere heure, & le montrent en proie à la mort, ainsi que les plus viles bêtes de charge : il est clair qu'il n'est là question que de la fatale nécessité de mourir, qui est commune aux hommes & aux brutes; & que conclure delà que l'ame de l'homme soit périssable, ainsi que celle de la brute, c'est conclure deux choses, dont aucune n'est renfermée dans le principe d'où on les déduit : puisque le texte sacré d'où l'on déduit cette absurde conséquence, en rappellant à l'homme l'humiliante situation qui le met au niveau de la brute, fait pleinement abstraction & du sort de l'ame de l'homme & du sort de l'ame de la brute.

III°. Un *privilége surnaturel d'infaillibilité*, est toujours attaché, par voie d'inspiration ou par voie d'impulsion, à tous les Auteurs quelconques des Livres Saints, à tous leurs Ouvrages & à toutes les parties de leurs ouvrages, qui sont susceptibles peut-être de fausses interprétations, mais qui ne sont susceptibles d'aucune erreur intrinseque : ainsi que nous l'avons expliqué dans notre Philosophie de la Religion.

Le même privilége n'est pas attaché aux Peres de l'Eglise, qui ont pu se tromper, & qui se sont effectivement trompés sur bien des choses; & qui ne sont infaillibles, qu'en tant qu'ils forment, entre les Apôtres & nous, comme historiens irrécusables

de la Foi reçue dans leurs siecles & dans leurs églises, la *chaîne générale de la Tradition dogmatique.*

On peut donc considérer les Saints Peres, sous deux points de vue fort différens : savoir, ou comme *philosophant selon leur génie particulier*, ou comme *rapportant la Tradition dogmatique de l'Eglise.* Dans le premier cas, leur autorité ne compte pour rien : leurs opinions & leurs systêmes valent précisément, ce que valent les raisons dont ils les appuient ou dont on peut les appuyer ; & rien de plus. Dans le second cas, leur témoignage est du plus grand poids ; & quand leurs rapports sont unanimes, ils forment une autorité aussi irréfragable que celle de l'Evangile : comme nous l'avons observé dans notre Philosophie de la Religion.

IV°. Il est certain que le dogme de l'immortalité de l'Ame humaine, est consigné le plus authentiquement dans les différens Ouvrages des Peres de l'Eglise : & si quelqu'un d'entre eux, en philosophant sur ce dogme, a avancé par hasard quelque chose de faux ou d'absurde, on en est quitte pour avouer qu'en cela il s'est trompé, qu'en cela il a mal philosophé ; & tout est dit à cet égard. (1039).

ARTICLE TROISIEME.

LIBERTÉ DE L'AME HUMAINE.

NOUS allons envisager la *Liberté humaine*, & dans sa Nature, & dans ses Complémens : delà l'objet des deux paragraphes suivans.



PARAGRAPHE PREMIER.

NATURE DE LA LIBERTÉ HUMAINE.

1093. OBSERVATION. LA moderne Philosophie a fait les plus grands efforts de génie, & pour combattre & pour défendre l'existence de la *Liberté humaine*, ou du franc Arbitre, ou de cette *Force active de notre volonté*, qui est la vraie cause efficiente de tout ce que nous nommons nos déterminations libres; qui est la vraie cause physique, efficiente ou occasionnelle, de tout ce que nous nommons nos actions libres, intérieures ou extérieures.

I°. Locke, dans son Essai sur l'entendement humain, semble avoir pris à tâche de tout embrouiller & de tout confondre, dans la théorie de la *Liberté humaine*, qu'il place tantôt dans l'entendement & tantôt dans la volonté; dont il fait tantôt une puissance active & tantôt une puissance passive dans sa nature, tantôt une puissance libre & tantôt une puissance nécessitée dans ses opérations : confondant trop souvent, dans ces opérations de notre ame, ce qui n'est que volontaire, avec ce qui est réellement libre.

Locke a cependant contribué pour quelque chose à cet égard, au développement des connoissances humaines : en expliquant assez bien la vraie cause physique qui donne lieu à nos différentes déterminations libres, savoir, le *Mal-aise intérieur ;* qu'il regarde avec raison, comme le principal aiguillon de l'activité humaine, mais auquel il attribue quelquefois un peu trop d'empire sur notre volonté.

II°. Collins, dans ses recherches philosophiques sur la liberté de l'homme, fait de la volonté humaine une *Puissance purement passive*, une puissance

en tout nécessitée par les motifs d'agir ou de ne pas agir, que lui présente l'entendement : en telle sorte que ces motifs d'agir ou de ne pas agir étant présentés à l'entendement, qui est une puissance purement passive, la volonté est toujours irrésistiblement entraînée où l'inclinent ces motifs ; & que *les hommes sont en tout des agens nécessaires*, ainsi que la brute qui broute, que la plante qui végete, que l'eau d'une riviere que sa gravitation emporte vers la mer.

De tous les Philosophes, anciens ou modernes, qui ont attaqué la liberté humaine, il n'y en a aucun qui l'ait fait d'une maniere aussi imposante & aussi séduisante, que celui-ci.

III°. Clarke, en foudroyant très-philosophiquement les Sophismes de Collins, fait de la volonté humaine, une *Puissance active dans sa nature & libre dans ses opérations ;* & il démontre irréfragablement ce qu'il avance ou ce qu'il suppose. Dans l'ouvrage de Clarke, les Sophismes de Collins sont si bien analysés, si bien dévoilés, si bien combattus & réfutés, que tout ce qu'ils paroissent avoir de force imposante, s'en va en fumée, s'évanouit, & devient nul.

Mais, en écrasant irréversiblement son Adversaire, Clarke prête lui-même, d'un autre côté, le flanc à la critique : en premier lieu, parce qu'en démontrant irréfragablement que l'Ame humaine est une puissance active dans ses actes libres, il fait consister la liberté humaine dans la *Puissance de mouvoir*, ou dans la puissance de produire du mouvement ; en telle sorte que par-tout où existe cette puissance, là existe une vraie liberté ; & que les enfans & les brutes ayant cette puissance, ils ont aussi, de son aveu, une vraie liberté, mais sans avoir une vraie moralité : en second lieu, parce qu'il semble regarder la Liberté, comme un appanage essentiel & inamissible de la nature humaine ; en telle sorte que tout acte quelcon-

que de la volonté, même dans les Enfans & dans les Bienheureux, soit toujours essentiellement un acte libre.

Dans cette réfutation, il est démontré que Collins a tort en tout : mais il est évident que Clarke n'a pas en tout raison, à beaucoup près ; & que s'il a très-bien foudroyé l'erreur, il n'a pas aussi bien établi la vérité. Après avoir bien saisi & bien médité tout ce que dit Clarke au sujet de la Liberté ; on trouve que l'idée de la Liberté reste encore à donner, que la théorie de la Liberté reste encore à présenter & à établir.

IV°. Quelques Philosophes de nos jours, tels entre autres que l'Auteur d'Émile & l'Auteur de la Henriade, on fait revivre très-peu philosophiquement dans leurs Ouvrages, quelques-uns des Sophismes de Collins. Ils ont voulu faire de la volonté humaine, une *Puissance purement passive*, que nécessite ce qu'ils nomment le *Jugement pratique de l'entendement*.

Ont-ils été séduits eux-mêmes réellement & de bonne-foi, par les Sophismes déjà surannés de Collins, qui ont été si complettement foudroyés par Clarke, & par une foule d'autres Philosophes, après Clarke ? Il n'y a certainement aucune apparence. Pourquoi vouloir donc les remettre en vogue & en crédit ? Il y a eu peut-être un mérite dans Collins, à avancer des paradoxes nouveaux. Mais quel mérite y a-t-il, dans nos Philosophes modernes, à répéter & à ressasser des paradoxes déjà pulvérisés & anéantis ?

V°. Léibnitz, dans son systême des Monades, regarde l'Ame humaine, relativement à la liberté, comme une *Monade passivement active*, qui est toujours nécessairement déterminée dans ses volontés, & par l'*action affective ou aversative* qu'elle a pour les choses, & qui forme ses penchans ; & par l'*impression sensible* que font sur elle les choses ou les motifs des choses. (1217).

Ces penchans intrinseques de l'ame, ces impressions sensibles que font sur l'ame les choses ou les motifs des choses, sont toujours à l'ame, selon Léibnitz, ce que sont aux bassins d'une balance, *les poids* qui les chargent de part & d'autre.

« On peut expliquer ce qui se passe dans nos résolutions, dit cet Auteur dans sa Théodicée, par l'hypothese que la volonté de l'homme est comme *une balance*, qui se tient en repos, quand les poids des bassins sont égaux ; & qui penche toujours ou d'un côté ou de l'autre, selon que l'un des bassins est plus chargé. Une nouvelle raison fait un poids supérieur : une nouvelle idée rayonne plus vivement que la vieille : la crainte d'une grosse peine l'emporte sur quelque plaisir. Quand deux passions se disputent le terrein, c'est toujours la plus forte qui demeure la maîtresse : à moins que l'autre ne soit aidée par la raison, ou par quelqu'autre passion combinée ».

Calvin & Luther font de l'Ame humaine une *Puissance passive*, qui est en tout déterminée & nécessitée dans ses volontés, ou par la Concupiscence ou par la Grace céleste. Léibnitz, qui professoit le Luthéranisme, ne s'écarte guere, dans cette partie de son systême philosophique, de la doctrine du chef de sa Secte : mais il s'écarte en tout point de la vérité des choses. (1110).

VI°. Les Philosophes Catholiques regardent l'Ame humaine, relativement à la liberté, comme une *Puissance active*, qui voit les choses par son entendement, & qui se détermine par sa volonté.

L'ame est éclairée par son entendement, & en cela elle est communément passive. Mais, sous ces lumieres de l'entendement, qui ne constituent point intrinsequement la liberté; l'ame reste la maîtresse de se déterminer à ce qu'elle veut : l'ame prend telles dé-

terminations qu'il lui plaît : l'ame se décide elle-même, par sa propre volonté & d'après son propre choix, pour ou contre ce que son entendement lui présente, & en cela elle est active & libre.

Ainsi, selon les Philosophes Catholiques, *la Liberté humaine réside dans la Volonté*, ou dans cette puissance par laquelle nous affectionnons le bien, par laquelle nous haïssons le mal, de laquelle émanent nos déterminations & nos volitions ; & elle y consiste dans un *vrai pouvoir* de se déterminer par elle-même, à agir ou à ne pas agir : pouvoir qui lui est toujours inhérent, relativement à tout ce que nous nommons nos actions libres.

1094. REMARQUE. Il est évident que l'homme est un *Agent nécessaire* ; si toutes les actions qu'il fait, sont tellement déterminées par les causes qui les précedent & qui les accompagnent, qu'il soit impossible qu'aucune de ces actions manque d'avoir lieu, qu'aucune de ces actions soit autrement qu'elle n'est en effet : que l'homme est un *Agent libre* ; s'il peut en tout tems, dans ce que nous nommons actions libres, malgré les circonstances où il se trouve, malgré les causes physiques ou morales qui le meuvent, omettre l'action qu'il fait, faire l'action qu'il omet, en vertu d'un pouvoir d'agir ou de ne pas agir, qui soit réellement & complettement en lui, & dont l'acte ou l'effet ne dépende que de lui.

Ainsi le grand problême de la liberté humaine, qui a occupé dans tous les tems le monde philosophe, est un *problême de fait & d'expérience*, dont chacun peut aisément trouver la solution dans soi-même, d'après le témoignage de son sentiment intime.

LE MAL-AISE, GRAND MOBILE DE NOS DÉTERMINATIONS.

1095. OBSERVATION. Nous nommerons ici *Mal-aiſe*, avec les modernes Philoſophes, une certaine agitation inquiete qu'éprouve notre Ame, à l'occaſion d'un bien dont elle ſe ſent privée, qu'elle s'imagine manquer à ſon bonheur, & vers lequel s'élancent plus ou moins impétueuſement ſes puiſſances affectives.

Tel eſt le mal-aiſe, ou telle eſt l'agitation inquiete, qu'éprouve, loin de ſa patrie, une perſonne qui ſe trouve atteinte de ce que l'on nomme la maladie du pays. Son imagination lui retrace vivement, dans les lieux où elle a pris naiſſance, un charme, un délice, un bonheur, qui n'exiſte que là ; après lequel ſon ame ſoupire, & vers lequel ſon cœur s'élance.

Tel eſt le mal-aiſe, telle eſt l'agitation inquiete, qu'éprouve une épouſe ſenſible, dont l'époux tendrement chéri ſe trouve retenu dans des climats lointains, même ſans aucun péril & ſans aucun danger, pour le ſervice de ſa patrie ou pour l'avancement de ſa fortune. Son ame eſt comme errante autour des lieux où réſide cet objet de ſes regrets & de ſes délices. Elle lui parle, elle le voit, elle le rappelle, elle n'eſt frappée que de ſon image ; & ſon cœur ne s'ouvrira au calme & au bonheur, que lorſque cet objet adoré ſera rendu à ſes affections.

Ce mal-aiſe peut exiſter, comme on voit, ſans aucun danger & ſans aucun mal-être dans l'objet qui en eſt la cauſe ; & c'eſt ſous ce point de vue qu'il faut ici l'enviſager, en ne le conſidérant que comme le *deſir d'un bien dont l'Ame ſe ſent privée*, & dont la poſſeſſion la rendroit plus contente & plus heureuſe.

I°. Il eſt certain que le *Mal-aiſe* eſt le grand mo-

bile de l'activité humaine. C'est par lui que l'homme est pour ainsi dire électrisé dans toute sa plus intime substance. Sans le mal-aise, toutes ses puissances sont comme muettes & léthargiques, sans ton, sans vie, sans ressort. Par le mal-aise, elles deviennent parlantes, animées, élastiques, & quelquefois fougueuses & incoercibles. Ce n'est point le mérite intrinseque du bien dont on se sent privé, mais la qualité du mal-aise intérieur que donne cette privation, qui mesure l'action & pour ainsi dire l'électrisation de l'homme, dans les différentes circonstances & dans les différens événemens de la vie.

« Le bien & le plus grand bien, dit Locke, quoi- » que jugé & reconnu tel, ne détermine point la » volonté ; mais plutôt quelque inquiétude ac- » tuelle (*), & pour l'ordinaire, celle qui est la plus » pressante. Tout bien absent ne produit pas une » douleur proportionnée au degré d'excellence qui » est en lui, ou que nous y reconnoissons : au » lieu que toute douleur cause un desir d'en être » privé, égal à elle-même ; parce que l'absence d'un » bien n'est pas toujours un mal, comme l'est la pré- » sence de la douleur.

» Quelque bien que l'on propose à l'homme, dit » Leibnitz : si l'absence de ce bien n'est suivie d'au- » cun déplaisir, ni d'aucune douleur, & que celui qui » en est privé puisse être content & à son aise, sans » le posséder ; il ne s'avise pas de le desirer, & en- » core moins de faire des efforts pour en jouir. Il » ne sent pour cette espece de bien, qu'une *pure* » *Velléité :* terme qu'on a employé pour signifier *le* » *plus bas degré du desir*, ou pour exprimer cet état

(*) C'est ce que Loke nomme dans sa Langue Angloise, *Uneasiness* : terme qui signifie précisément ce que nous venons de nommer Mal-aise, agitation inquiete.

» de l'Ame qui approche le plus de celui où elle se
» trouve à l'égard d'une chose qui lui est tout-à-fait
» indifférente ; lorsque le déplaisir que cause l'ab-
» sence d'une chose, est si peu considérable, qu'il
» ne porte qu'à de foibles souhaits, sans engager à
» employer des moyens & à faire des efforts pour
» l'obtenir ».

II°. Le *Mal-aise* peut être considéré relativement à ses différens degrés de force & d'activité : savoir, dans sa naissance, dans ses progrès, dans son plus haut degré d'effervescence.

Dans ses premiers élémens, encore foible, il se borne à faire naître le *desir*. Dans ses progrès, plus ardent & plus impétueux, il forme le *besoin*. Dans son plus haut degré de force, sans regle & sans frein, il produit la *passion*, & quelquefois l'emportement & la fureur.

Dans son premier état, il agite l'Ame, sans la déchirer : dans le second, il la déchire, sans la dominer : dans le troisieme, il la tourmente, il la bouleverse, & quelquefois il la domine & il l'emporte.

Dans le premier état de Mal-aise, l'homme a une liberté entiere & complette, qui n'exige encore de lui que beaucoup de vigilance & quelques petits combats. Dans le second état, qui quelquefois n'est pas fort éloigné du premier, l'homme a encore une liberté entiere & complette ; mais qui exige souvent de lui les combats les plus violens, les triomphes les plus héroïques. Dans le troisieme état, l'homme n'a quelquefois qu'une liberté éloignée. (1105). Il pouvoit ne pas se placer dans le précipice : mais après s'y être mis & placé librement, il ne dépend pas toujours de lui d'empêcher sa chûte & sa perte.

LIBERTÉ, NÉCESSITÉ, COACTION, SPONTANÉITÉ, ACTES LIBRES, ACTES VOLONTAIRES.

1096. OBSERVATION. La grande queſtion de la *Liberté humaine*, ainſi que nous l'avons déjà remarqué, eſt une queſtion de fait & d'expérience, dont chacun peut trouver la déciſion définitive dans l'*analyſe de ſon Ame*, ou dans l'examen analyſé & réfléchi de ce qui ſe paſſe en lui-même. (1094).

1097. EXPLICATION I. Si une puiſſance ou une réſiſtance extrinſeque à ma nature, telle que pourroit être ou une violente impulſion qui m'entraîne ou une forte chaîne qui me lie, me force invinciblement & irréſiſtiblement, malgré toute l'intenſité de mes efforts contraires, à reſter aſſis, quand je voudrois marcher; ou à marcher, quand je voudrois reſter aſſis : il eſt clair que je n'ai aucune liberté réelle à cet égard.

Ainſi, *la Néceſſité extrinſeque, ou la Coaction, détruit la liberté des actes dont elle occaſionne ou dont elle empêche l'exiſtence.*

1098. EXPLICATION II. Si une puiſſance ou une réſiſtance intérieure à ma nature, telle que pourroit être ou un violent tranſport dans une fievre maligne, ou un défaut total d'activité dans un état de paraliſie, m'élance irréſiſtiblement hors de mon lit, ſans l'aveu ou contre l'aveu de ma volonté ; ou me retient irréſiſtiblement dans mon lit, malgré tous les efforts que je pourrois faire pour en ſortir ; il eſt clair encore que je n'ai aucune liberté réelle à cet égard.

Ainſi *la Néceſſité intrinſeque détruit la liberté des actes dont elle empêche ou dont elle occaſionne l'exiſtence.*

1099. EXPLICATION III. En réfléchiſſant ſur ce qui ſe paſſe dans ma nature, lors même que je ne la vois ſoumiſe d'ailleurs à aucune néceſſité intrinſeque ou extrinſeque: j'obſerve qu'il y a ſouvent dans moi, des mouvemens ſpontanés, des deſirs ſpontanés, des affections ou des averſions ſpontanées, qui y naiſſent ſans l'aveu de ma volonté, dont l'exiſtence a été en tout point indépendante de ma volonté. Et je juge imperturbablement, d'après le témoignage de mon ſentiment intime, que l'exiſtence primitive de ces *Actes purement ſpontanés* (*), n'eſt point pour moi une choſe libre: uniquement & préciſément par la raiſon que cette exiſtence a eu lieu ſans ma volonté.

Ainſi, *pour qu'un acte ſoit libre, il faut que l'exiſtence de cet acte ſoit ou ait été dépendante de ma volonté:* ou que ma volonté ait ou ait eu un *vrai pouvoir* de le rendre ou exiſtant ou non exiſtant, indifféremment & à ſon choix.

Delà il réſulte que le vrai *ſiege de ma liberté*, ſi elle exiſte, eſt dans ma *Volonté:* ou dans cette puiſſance de mon ame, d'où émanent mes volitions, où réſident mes déterminations.

1100. EXPLICATION IV. En réfléchiſſant encore ſur ce qui ſe paſſe dans ma nature, lors même que je ne la ſens ſoumiſe d'ailleurs à aucune néceſſité in-

(*) ETYMOLOGIE. Spontané: choſe qui ſemble naître par elle-même & comme d'elle-même: *actus aut motus aut affectus quaſi ſponte ſuâ natus.*

Les actes ſpontanés ou les impreſſions ſpontanées de notre Ame, n'ont rien de libre, du moins dans leur primitive exiſtence: puiſque leur primitive exiſtence précede l'exercice de notre libre Arbitre, qui ſe borne à les approuver ou à les improuver; à en permettre ou à en empêcher les ſuites.

trinseque ou extrinseque : j'observe que mon ame a un penchant nécessaire, pour le bien qu'elle n'apperçoit que sous la raison de bien ; & une aversion nécessaire, pour le mal qu'elle n'apperçoit que sous la raison de mal.

Par exemple, quand le Mal-aise fait naître en mon ame un desir ou un besoin : si elle n'avoit qu'un seul objet propre à remplir ce desir ou à satisfaire ce besoin, & qu'elle ne vît cet objet que sous une raison de bien, ne prévoyant aucun inconvénient quelconque, présent ou futur, à se livrer au goût qu'elle a pour lui : il est certain qu'il y auroit dans mon ame, un *penchant irrésistible* pour cet objet, un penchant que rien ne pourroit contrebalancer, que rien ne sauroit arrêter ou suspendre, & qui excluroit toute liberté réelle à cet égard.

Au contraire, quelque desir ou quelque besoin que l'on suppose dans mon ame ; si elle ne voit les objets quelconques qui sont à sa portée, que *sous une raison de mal*, que comme funestes ou nuisibles, sans avoir rien qui puisse la rendre heureuse ou moins malheureuse : il est certain qu'il y aura dans mon ame, une *aversion invincible* pour ces objets, une aversion qui lui ôtera toute liberté réelle de les affectionner ou de les ambitionner ou de les appeter.

Ainsi, *il n'y a point de liberté pour l'Ame humaine, quand les objets qui sont en prise à ses puissanees affectives ou aversatives, ne se montrent à elle, ou que sous la raison de bien, ou que sous la raison de mal.* Dans l'un & dans l'autre cas, elle n'est qu'une puissance intrinsequement nécessitée par elle-même, par sa propre nature.

1101. EXPLICATION V. En réfléchissant de même encore sur ce qui se passe dans ma nature ; j'observe qu'il y a une foule de circonstances de ma vie, où

j'ai le *choix entre des actes contraires*, par exemple, entre agir ou ne pas agir, entre vouloir & ne pas vouloir, entre faire une chose ou en faire une autre, entre céder ou résister à mes penchans : en telle sorte que l'acte auquel je me détermine & que je rends existant, est un acte dont l'existence auroit pu n'avoir point lieu ; un acte dont l'existence a dépendu pleinement de ma volonté, de mon choix, de l'exercice de ma liberté, en un mot, un *acte libre.*

I°. Le choix suppose nécessairement *une délibération*, une connoissance & un examen des motifs que j'ai d'agir ou de ne pas agir, de faire une chose ou de l'omettre, de résister à mes goûts ou de leur obéir.

Si je ne délibere pas, je ne choisis pas : je ne fais que suivre l'impression des objets ; & *l'effet qui résulte de cette impression reçue & suivie, n'est aucunement un acte libre*, dont l'existence dépende pleinement de ma volonté, de mon choix, de l'exercice de ma liberté.

II°. Pour délibérer, il faut que je connoisse les avantages & les inconvéniens qu'il y a à agir ou à ne pas agir, à faire une chose ou à l'éviter, à résister à mes desirs ou à leur obéir.

La délibération suppose donc nécessairement dans moi, *une connoissance des choses*, de leurs raisons de bien & de mal, de leurs motifs attrahens & retrahens.

L'exercice de ma liberté, qui est une dépendance nécessaire de cette délibération, suppose donc aussi nécessairement dans moi cette même connoissance. *Il n'y a donc point de liberté, là où il n'y a point de connoissance des choses, de leurs raisons de bien & de mal, de leurs motifs attrahens & retrahens :* la liberté ne va donc jamais sans l'entendement.

III°. Connoissant les avantages & les désavantages des choses, leurs raisons de bien & de mal, leurs *motifs attrahens & retrahens ;* j'ai tout ce qu'il me

faut, pour délibérer en moi-même si je me déterminerai à agir ou à ne pas agir, à faire une chose ou à l'omettre, à suivre mes penchans ou à leur résister; pour délibérer si je voudrai ou si je ne voudrai pas l'existence d'un tel acte.

IV°. Mais, après le plus complet examen des *raisons d'agir ou de ne pas agir*, que me présente mon entendement : ma liberté n'est point encore exercée & effectuée. Elle ne s'exerce & ne s'effectue que par la *détermination même de ma volonté*, qui décide l'existence ou la non-existence de tel acte. Ces raisons, d'agir ou de ne pas agir, éclairent ma liberté : mais elles ne la constituent pas.

V°. Quand, après une délibération convenable ou suffisante, je détermine l'existence de tel acte; j'ai un *vrai pouvoir* d'en déterminer la non-existence : & quand j'en détermine la non-existence, j'ai un vrai pouvoir d'en déterminer l'existence.

En un mot, quand je veux, j'ai un vrai pouvoir de ne pas vouloir ; & quand je ne veux pas, j'ai un vrai pouvoir de vouloir. Ainsi je suis complettement libre à cet égard.

1102. EXPLICATION VI. En réfléchissant enfin sur ce qui se passe dans ma nature, j'observe que dans quelques circonstances de ma vie, j'ai fait de mauvais choix, dont je me suis repenti ; & de bons choix, dont je me suis applaudi : que les bons choix ont été ceux où mes connoissances étoient plus parfaites; & les mauvais choix, ceux où mes connoissances ont été plus défectueuses ; & que dans les uns & les autres, j'ai été également libre.

D'où je conclus que les *connoissances plus parfaites* nous font faire le meilleur usage de notre liberté : mais que nous ne cessons pas d'être libres sous des *connoissances moins exactes & plus défectueuses*, qui nous exposent au regret & au repentir. Les

Les premieres ne nous sont nécessaires, que pour nous donner le *pouvoir de délibérer* : les dernieres nous donnent le même pouvoir de délibérer.

Notre liberté, qui consiste dans le *pouvoir de prendre une détermination fixe & réfléchie*, s'exerce donc à l'égard de celles-ci, comme à l'égard de celles-là.

Notre conduite est moins sûre sous les dernieres, que sous les premieres : mais sous les unes & sous les autres, notre liberté est ou peut être également réelle.

DÉFINITION ET DIVISION DE LA LIBERTÉ.

1103. DÉFINITION. La *Liberté*, ou le Libre-Arbitre, ou cette Force active de notre ame, contre laquelle le Sophiste peut disputer, mais que l'honnête homme sent toujours dans son cœur, est dans la Volonté humaine, un *pouvoir entier & complet*, de se déterminer comme elle veut & à ce qu'elle veut ; sans que rien la nécessite à l'action, sans qu'il lui manque rien de nécessaire pour l'action : en telle sorte que, pour agir ou ne pas agir actuellement & effectivement ; il ne faille que la *détermination même de la Volonté* ; détermination qui émane d'elle, sans être ni forcée, ni nécessitée. (1014 & 1017).

1104. DIVISION I. La Liberté se divise d'abord, en liberté de contradiction, & en liberté de contrariété.

I°. La *Liberté de contradiction*, est une indifférence active de la volonté complette, à vouloir ou à ne pas vouloir, à agir ou à ne pas agir, à faire une chose ou à l'omettre.

II°. La *Liberté de contrariété*, est une indifférence active de la volonté complette, à faire une chose ou l'opposé de cette chose ; par exemple, à faire un acte vertueux ou un acte criminel.

L'Homme-Dieu a eu une liberté de contradiction, à l'égard du bien, qu'il a fait, & qu'il pouvoit ne pas faire. Mais il n'a pas eu une liberté de contrariété, à l'égard du bien & du mal; comme l'a le commun des hommes : parce que dans lui, la volonté humaine, par son intime union avec la volonté divine, étoit essentiellement incapable d'aucun mal moral quèlconque.

1105. DIVISION II. La Liberté se divise ensuite, en liberté prochaine, & en liberté éloignée.

I°. La *Liberté prochaine* est une liberté entiere & complette, ou un pouvoir entier & complet, de faire actuellement une chose.

II°. La *Liberté éloignée* est une liberté entiere & complette, ou un pouvoir entier & complet, de se procurer un moyen qu'on n'a pas & qui est nécessaire pour l'action; ou d'écarter un obstacle qu'on a & qui empêche l'action.

Par exemple, en supposant qu'une *Grace surnaturelle* est toujours absolument nécessaire à l'homme, pour pouvoir agir d'une maniere méritoire dans l'ordre du salut : l'homme qui n'a pas actuellement une grace surnaturelle pour faire une bonne œuvre commandée, mais qui a actuellement une grace surnaturelle pour pouvoir recourir salutairement à Dieu par la priere, aura une *Liberté prochaine*, à l'égard de la priere; & une *Liberté éloignée*, à l'égard de la bonne œuvre commandée, que la grace obtenue par la priere lui rendra complettement possible. A la liberté est opposée & la nécessité extrinseque & la nécessité intrinseque. (1097 & 1098).

1106. REMARQUE. Il faut ne point confondre, dans les déterminations intrinseques de notre volonté, ce qui est libre, avec ce qui est simplement volontaire.

I°. *Tout acte libre est toujours un acte volontaire :* puisqu'il est fait par le choix de la volonté. Par exemple, quand je fais à Dieu quelque sacrifice qui coûte à la nature : ma volonté sent qu'elle se détermine à un acte difficile ; qu'elle captive un penchant flatteur. Mais, malgré ce sentiment, elle veut réellement & cet acte & ce sacrifice ; pour lesquels elle se décide elle-même & avec réfléxion, par des motifs supérieurs à son plaisir présent, & qui déterminent son choix & son action. Cette volition de l'ame, est un acte libre & volontaire à la fois.

II°. Mais *tout acte volontaire n'est pas toujours un acte libre :* puisqu'il est clair qu'une action peut être faite avec satisfaction & avec délectation, sans aucune liberté.

Par exemple, un Enfant à la mammelle, encore privé de l'usage de la raison sans laquelle il n'y a point de liberté, se porte volontairement & non librement, vers le sein qui le sustente, vers le bonbon qui le flatte, vers le colifichet qui l'amuse.

Par exemple encore, les Bienheureux dans le Ciel, aiment Dieu volontairement : parce que leur penchant, avoüé de leur raison, les porte à cet amour. Mais ils ne l'aiment pas librement : parce qu'il n'est pas en leur pouvoir de ne pas aimer un objet infiniment aimable, qui se montre à eux sans nuage, sous un point de vue qui ne renferme & ne présente rien que de bien.

III°. Ainsi, un *Acte volontaire* est une action que l'ame produit ou occasionne avec satisfaction, avec délectation : ayant ou n'ayant pas le pouvoir ou la liberté de l'omettre.

Un *Acte libre* est une action que l'ame produit ou occasionne : ayant actuellement en elle-même un pouvoir entier & complet, soit pour l'omettre, soit pour ne pas l'omettre, indifféremment & à son choix.

L'Ame produit l'*acte intérieur de sa détermination libre*, c'est-à-dire, sa volition ; & elle occasionne l'acte extérieur, qui suit ou qui accompagne cette détermination libre.

ERREURS ET HÉRÉSIES SUR LA LIBERTÉ.

1107. EXPLICATION. La *Liberté humaine* a été attaquée & défigurée, en différens tems & en différens lieux, par une foule d'erreurs & d'hérésies, dont nous allons montrer les principales. Commençons par l'opinion des Fatalistes.

I°. Les Grecs & les Romains admettoient pour la plupart, d'après Homere, d'après leur Mythologie, une *Fatalité universelle*, qui influoit sur toutes choses, sur le Physique & sur le Moral; & qui rendoit tout également nécessaire.

Dans ce systême, les vertus de Caton & les débauches de Marc-Antoine, étoient un effet nécessaire de la fatalité des choses : autant que la chûte d'un corps, qui cesse d'être appuyé ou soutenu ; autant que la conjonction de deux planetes, dans les espaces célestes.

Selon cette ancienne erreur, qui dura jusqu'au tems où la lumiere de l'Evangile dissipa les ténebres de l'Idolâtrie : le Destin ou la Destinée régloit tout irrésistiblement, & dans l'Ordre physique & dans l'Ordre moral. (955).

II°. Les Pharisiens & les Esseniens, chez les Juifs, admettoient aussi une *espece de Fatalité*, mais qui ne ressembloit en rien, dans son principe & dans ses conséqunneces, à celle qu'admettoient les Fatalistes de la Grece & de Rome.

La Fatalité des Pharisiens & des Esseniens, n'étoit que l'enchaînement des effets & des causes, ordonné par la Providence de Dieu, dont les décrets rendoient les événemens infaillibles, sans gêner la li-

berté de l'homme. Cette opinion ne differe guere, comme on le sent aisément, de celle de Bannès, qui est peu philosophique, mais qui n'est aucunement hétérodoxe. (998 & 1001).

1108. EXPLICATION II. Manès, au troisieme siecle du Christianisme, admit dans l'Homme, ainsi que dans Dieu, deux Principes distingués & diamétralement opposés : un *Principe du bien*, & un *Principe du mal*, l'un & l'autre également nécessité en son genre.

Ainsi, selon ce systême ridicule & extravagant : quand le Principe du bien est prédominant dans nous, il nous nécessite au bien ; & quand le Principe du mal devient à son tour prédominant dans nous, il nous nécessite au mal. (929).

Par conséquent, selon Manès, nos vertus & nos crimes sont toujours l'effet nécessaire de ces deux Principes internes de notre nature : principes toujours en guerre entr'eux ; & tour-à-tour dans nous, vainqueurs l'un de l'autre, vaincus l'un par l'autre.

1109. EXPLICATION III. Pélage, ce trop zelé partisan & ce trop aveugle panégyriste de la Nature humaine, dans laquelle il ne reconnoissoit aucune dépravation originelle, admit dans l'homme, une *Liberté pleine & complette* pour le bien & pour le mal ; & en ceci, il pensoit en Philosophe & en Chrétien.

Mais il prétendit que *la Liberté humaine est en tout & par-tout indépendante de la grace divine* : ou que l'homme peut toujours, par ses seules forces naturelles, & sans le secours d'aucune grace céleste & surnaturelle, pratiquer le bien & éviter le mal, n'ayant besoin que de lui-même pour opérer & sa sanctification & sa prédestination ; & en cela il abandonnoit la Philosophie, & il renversoit plusieurs dogmes fondamentaux du Christianisme.

1110. EXPLICATION IV. Luther & Calvin prétendent qu'il n'y a plus de vraie Liberté dans l'homme, depuis le péché d'origine ; & que ce péché d'origine a fait perdre à l'espece humaine, le *Libre-Arbitre* qu'elle avoit dans l'état d'innocence originelle.

Dans cet *Etat de nature déchue*, selon ces deux Hérésiarques,

I°. Ou Dieu nous refuse absolument toute *grace surnaturelle*, toujours nécessaire pour nous donner un vrai pouvoir de pratiquer le bien ; & dans ce cas, notre concupiscence, c'est-à-dire, notre dépravation naturelle, notre penchant au vice & au désordre, nous entraîne efficacement & irrésistiblement au mal, à l'infraction des Loix divines & humaines, par une *malheureuse nécessité* qui ne nous empêche pas d'être coupables :

II°. Ou Dieu nous accorde *une grace surnaturelle, efficace & victorieuse par sa nature*, à laquelle notre volonté ne peut aucunement résister ; & dans ce cas, cette grace surnaturelle nous entraîne irrésistiblement au bien, nous arrache irrésistiblement à notre penchant pour le mal, nous applique irrésistiblement au devoir & à la vertu, par une *heureuse nécessité* qui ne déroge en rien dans nous au mérite de la bonne action.

1111. EXPLICATION V. Quelques modernes Théologiens, dont l'opinion est également opposée & à la raison & à la foi, dont le systême est également antiphilosophique & antichrétien, ont voulu faire de l'Ame humaine, du moins dans ce qui concerne ses opérations de l'Ordre moral, une *Puissance purement passive* : une puissance qui n'a pas d'action en elle-même & par elle-même, mais qui peut être mise en action ou par la concupiscence ou par la grace ; une puissance qui ne prend point d'elle-

même & par elle-même ses déterminations au bien ou au mal ; mais qui est déterminée à l'un ou à l'autre, dans chaque circonstance particuliere, ou par la *préponderance de la concupiscence*, ou par la *prépondérance de la grace* : une puissance qui est libre pour le bien & pour le mal ; mais dont la liberté n'est qu'une *mobilité intrinseque* au bien ou au mal.

I°. Dans cette opinion & dans ce systême, l'Ame humaine est purement & simplement, par rapport à ses opérations morales, ou comme un champ de bataille, sur lequel combattent la grace & la concupiscence : ou comme une *Balance mobile*, dont les bassins sont la substance même de l'Ame ; & dont les poids opposés, qui chargent & qui meuvent ces bassins, sont la concupiscence & la grace : ce qui réduit la liberté humaine, à n'être plus qu'un vain nom ; & l'Ame humaine, à n'être pas plus libre dans ses déterminations, que la pure matiere dans ses mouvemens.

II°. Les Auteurs & les Partisans de cette opinion, prétendent que le Péché originel a fait perdre à la nature humaine, le pouvoir intrinseque qu'elle avoit dans l'*Etat d'innocence* où elle fut créée, de prendre d'elle-même & par elle-même ses déterminations libres :

Que dans l'état présent de notre *nature déchue*, nous ne choisissons point, nous n'agissons point, nous ne nous déterminons point, par nous-mêmes & par une activité qui nous soit propre ; & que nous sommes mus & déterminés irrésistiblement à une seule chose, au bien ou au mal, par la prépondérance ou de la grace ou de la concupiscence qui se trouve en nous :

Que la *Volonté humaine*, qui n'est plus que comme une *puissance morte & sans action*, relativement à ses déterminations, cede toujours irrésistiblement à la

force prédominante & prépondérante, ou de la grace, que l'on nomme *délectation céleste* ; ou de la concupiscence que l'on nomme *délectation terrestre* :

Que si une concupiscence naturelle, avec dix degrés d'intensité & de force, m'incline actuellement à commettre un crime quelconque, par exemple, à faire un vol ou un assassinat ; & qu'une grace surnaturelle, avec neuf degrés d'intensité & de force, m'incline actuellement à ne pas commettre ce même crime, à ne pas faire ce vol ou cet assassinat ; ma volonté mue & entraînée par la force supérieure qui agit en elle & sur elle, sera irrésistiblement déterminée à commettre ce crime : au lieu qu'elle auroit été irrésistiblement déterminée à ne pas le commettre, & par-là même à faire une œuvre méritoire, en triomphant de son penchant déréglé ; si la grace surnaturelle qui agit en elle, au lieu de neuf degrés de force, en avoit eu onze ou douze :

Que je ne suis pas moins réellement libre, en commettant irrésistiblement ce crime : parce que je le commets volontairement, & qu'il ne peut pas se faire que je ne veuille pas ce que je veux :

Que la Liberté humaine consiste & dans le *pouvoir passif* qu'a la volonté d'être mue au bien ou au mal indifféremment, par la grace ou par la concupiscence ; & dans la *délectation intérieure*, de sentiment ou de raison, de goût ou d'approbation, avec laquelle la volonté est portée ou au bien ou au mal, par l'action prédominante de la concupiscence ou de la grace : le Libre & le Volontaire dans un acte, n'étant, dans cette opinion & dans ce systême, que deux termes parfaitement synonimes. (1106).

ENCHAINEMENT DES CHOSES ET DES ÉVÉNEMENS, OU HARMONIE PRÉÉTABLIE DE LEIBNITZ.

1112. OBSERVATION. Selon l'Auteur du Syſtême des Monades, tout eſt plein & tout eſt lié dans la Nature entiere. Depuis le commencement des tems jusqu'au moment préſent, toutes les Monades, ou toutes les Subſtances matérielles ou immatérielles, ſont en action en elles-mêmes & par elles-mêmes; &, par une *ſuite continue de filiations*, les actions de ces Monades naiſſent toutes néceſſairement les unes des autres; en telle ſorte que, dans une monade quelconque, la premiere action a été la cauſe néceſſaire de la ſeconde; la ſeconde, de la troiſieme; la troiſieme, de la quatrieme; & ainſi de ſuite à l'infini. (958 & 1217).

I°. Selon ce ſyſtême, les *forces naturelles des Corps* ou des monades matérielles, ſont toutes ſoumiſes aux Loix méchaniques. Leurs mouvemens ſe communiquent & ſe tranſmettent d'un corps à l'autre, en ſe diviſant à l'infini, mais ſans jamais ſe détruire, dans leur action & dans leur réaction: de ſorte qu'il y a toujours dans la Nature matérielle, la *même ſomme préciſe de mouvement*, ſans aucune augmentation & ſans aucune diminution abſolue; quoique le mouvement ſe tranſmette ſans ceſſe d'un corps à l'autre.

Par exemple, le mouvement actuel de ma main ou de mon pied, n'affecte ſenſiblement que les corps qu'il preſſe ou qu'il heurte dans mon voiſinage. Mais il ſe tranſmet inſenſiblement, par le moyen du plein & de la réaction, en mouvemens à l'infini décroiſſans, & pourtant toujours réels, jusqu'à la Chine, jusqu'à la Lune, jusqu'au Soleil, jusqu'à Syrius, jusqu'aux dernieres couches du Monde maté-

riel : & de ce mouvement, ainsi communiqué & ainsi divisé, naîtront & renaîtront d'autres mouvemens nécessaires, sensibles ou insensibles, qui dureront encore à la fin des tems.

C'est dans cette filiation nécessaire de mouvemens, que la *Monade infiniment intelligente*, ou Dieu, a prévu indéfectiblement, depuis le commencement des tems, tous les mouvemens méchaniques & physiques, qui ont eu lieu jusqu'à présent, & qui arriveront jusqu'à la fin des tems, dans toute l'immensité de la Nature matérielle.

II°. Selon ce systême, les *forces naturelles des Esprits*, ou des monades intelligentes, sont toutes soumises aux Loix morales : c'est-à-dire, à l'influence des motifs, ou à l'influence des idées & des sentimens.

Chaque monade intelligente commence à exister avec des idées & avec des sentimens, qui ont aussi leurs filiations nécessaires : en telle sorte que la premiere idée donne nécessairement naissance à une seconde ; cette seconde, à une troisieme ; & ainsi de suite indéfiniment. On peut dire la même chose, des sentimens.

C'est dans cette filiation d'idées & de sentimens, que la Monade infiniment intelligente, ou Dieu, prévit indéfectiblement il y a quarante ou cinquante ans, les pensées & les sentimens que j'ai en ce moment, que j'ai eu & que j'aurai dans chaque instant de ma vie.

III°. Selon ce systême, l'homme est un composé de matiere & d'esprit ; c'est-à-dire, d'une infinité de monades matérielles, qui forment son corps ; & d'une monade intelligente, qui est son ame : de telle sorte cependant que *le corps & l'ame d'un même homme n'ont aucune influence réelle, l'un sur l'autre.*

Le corps est régi dans ses mouvemens, par l'en-

chaînement des loix & des causes méchaniques : l'Ame est régie dans ses idées, dans ses sentimens, dans ses volitions, par l'enchaînement des loix & des causes morales : sans que les opérations de l'ame, dépendent en rien des mouvemens du corps ; ni les mouvemens du corps, des opérations de l'Ame.

Comment arrive-t-il donc que les mouvemens de mon corps, quadrent si bien avec les volontés de mon ame ; & que mon bras, par exemple, se meuve actuellement, ainsi que le desire & précisément comme le veut mon ame ? La chose arrive ainsi, dit Léibnitz, en vertu d'une *Harmonie préétablie*, qui fait que l'Ame humaine doit avoir telles idées, tels sentimens, telles volontés ; au moment précis où le corps humain aura tels & tels mouvemens, & réciproquement.

La Monade infiniment puissante & infiniment intelligente, en créant mon ame, a mis en elle des pensées & des sentimens, d'où doivent résulter, par une filiation nécessaire & permanente, d'autres pensées & d'autres sentimens ; & elle a tellement arrangé & combiné les choses, que ces sentimens & ces pensées doivent avoir lieu dans mon ame, en vertu des *loix morales*, au moment précis où tels & tels mouvemens auront lieu dans mon corps, en vertu des *loix méchaniques*. Cette correspondance & cette simultanéïté d'opérations analogues, entre l'Ame humaine & le corps humain, voilà l'harmonie préétablie de Léibnitz : voilà toute l'union de l'ame & du corps dans l'homme.

Qu'un habile Horloger fasse deux pendules différentes, infiniment exactes, dont l'une, sans aiguilles & sans cadran, se borne à sonner exactement les heures sur des timbres ; & l'autre, sans timbres & sans marteaux, se borne à marquer exactement les heures sur son cadran. Ces deux pendules différentes,

ſe trouvant accordées entre elles une fois pour toutes, auront perſévéramment entre elles, en vertu de cet accord préliminaire, de cette *harmonie préétablie*, une correſpondance exacte d'opérations, qui fera que l'une ſonnera exactement l'heure, au moment précis où l'autre la marque ; ſans qu'il y ait, entre les reſſorts ou les poids qui les meuvent, aucune correſpondance quelconque. Tels ſont le corps & l'ame : il n'y a aucune connexion entre celle-ci & celui-là ; ce ſont comme deux pendules différentes, conſtruites & accordées par un Artiſte infiniment intelligent. En vertu de l'harmonie préétablie entre celui-là & celle-ci, dès le commencement de leur exiſtence ; les mouvemens méchaniques de l'un, doivent toujours répondre exactement aux penſées & aux ſentimens de l'autre : ſans qu'il y ait aucune influence phyſique ou morale, de l'un ſur l'autre.

IV°. Selon ce ſyſtême, *tous les événemens quelconques, tant dans l'Ordre phyſique que dans l'Ordre moral, ſont & un effet néceſſaire des événemens qui les ont précédés, & une cauſe néceſſaire des événemens qui les ſuivront.*

Par exemple, la bataille de Pharſale & la ruine de la République romaine, ſont une ſuite néceſſaire de l'opération céſarienne, faite à la mere de Jules-Céſar. Le mariage de Maximilien d'Autriche avec l'héritiere de la Bourgogne, eſt néceſſairement lié avec les deux cens ans de guerre qui le ſuivent & qui déſolent tant de nations.

Le mouvement actuel de ma main ou de mon pied, eſt un effet, non de ma volonté libre, mais du premier mouvement qui exiſta dans le monde, & qui par une ſuite infinie de chaînons tous liés les uns aux autres, ſe tranſmet actuellement à mon pied ou à ma main : ſans que mon ame en ſoit en rien la cauſe phyſique, efficiente ou occaſionnelle. Et peut-être

qu'un jour, dans trois ou quatre mille ans, une foule d'événemens désastreux, par une suite comme infinie de filiations continues & toutes nécessaires, naîtront de ce mouvement actuel de mon pied ou de ma main, qui en aura été la malheureuse cause.

1113. RÉFUTATION. Quoiqu'il n'y ait rien de solide, ni même rien de bien séduisant dans ce systême de Léibnitz ; il ne sera cependant pas inutile d'en faire bien sentir, en peu de mots, & la fausseté & l'absurdité : dans un siecle où quelques Philosophes semblent en adopter les conséquences, sans en connoître ou sans en examiner les principes.

I°. Pour que cet enchaînement de causes & d'effets, que suppose Léibnitz dans la Nature matérielle, fût une réalité, & non une chimere : il faudroit nécessairement, & que le Plein existât dans ce monde visible ; & qu'il fût de l'essence ou de la nature du Mouvement, de n'y point périr par la résistance.

Or, la moderne Physique nous apprend & nous démontre que ces deux suppositions fondamentales, sans lesquelles ne peut subsister le systême que nous venons d'exposer, n'ont rien de réel; sont en tout point contraires à la vérité des choses : que le Vuide & un vuide immense existe dans la Nature; & que le mouvement y périt & s'y détruit par la résistance. (*Phys.* 310 & 1399).

II°. Si les filiations n'ont pas toujours lieu dans les mouvemens des corps : elles ont bien moins lieu encore dans les modifications des ames. Par exemple, à quelle ame raisonnable persuadera-t-on jamais que les désastreuses sensations de froidure, qu'elle éprouva, ou en 1709, ou en 1768, ou en 1776, aient été dans elle, une suite nécessaire des sentimens primitifs qu'elle eut dans le sein maternel ; & non un effet produit ou occasionné accidentellement dans

elle, par les horribles frimats, qui affectoient & déchiroient les organes matériels auxquels elle se trouvoit unie, pendant ces trois hivers mémorables ?

III°. Il est clair que, si César ne fût pas né, il n'auroit pas été l'auteur de la guerre civile, qui anéantit dans Rome le gouvernement républicain. Mais la naissance de César est-elle tellement liée avec l'existence de la guerre civile, que la premiere étant posée, la seconde s'ensuive nécessairement ? Non sans doute : puisque la guerre civile, & toute cette suite d'événemens libres ou nécessaires dont elle fut l'occasion, dépendoit primitivement de la *détermination libre de César ;* & que cette détermination libre de César, long-tems incertaine & flottante, ne fut prise & arrêtée réellement, qu'au fameux passage du Rubicon.

De même, du mariage de Maximilien d'Autriche avec l'héritiere de la Bourgogne, est sortie une postérité qui a été pendant deux cens ans en guerre avec la France. Mais est-ce ce mariage, ou l'ambition libre & réfléchie des divers Souverains auxquels a successivement donné naissance ce mariage, qui a produit ces deux cens ans de guerre, entre la Maison de France & la Maison d'Autriche ?

Lier la naissance de César avec la ruine de la République romaine, ou le mariage de Maximilien & de l'héritiere de la Bourgogne avec les guerres qui l'ont suivi : c'est adopter une maniere de raisonner que désavoue la Dialectique, & que nous avons nommée ailleurs Sophisme de cause non-cause. (736).

IV°. Il y a, dans la succession des choses, certains événemens qui ont des effets, féconds en d'autres effets : il y a une infinité d'autres événemens, qui n'ont aucune semblable suite. « Il en est de la » chaîne des événemens, dit M. de Voltaire, comme » d'un arbre généalogique. On y voit des branches

» qui s'éteignent à la premiere génération, & d'au- » tres qui perpétuent la race : plusieurs événemens » restent sans filiation ».

Il n'y a donc point de chaîne générale des choses & des événemens, où l'action des causes morales se transmette nécéssairement d'un premier effet à un second, d'un second à un troisieme, & ainsi du reste, par une suite continue & permanente de chaînons & de filiations. La fatalité ou la nécessité que l'on voudroit établir dans l'Ordre moral, sur un tel fondement, ou sur une telle suite de filiations & de chaînons, est donc à la fois & une fable & une chimere.

PROPOSITION I.

1114. *La Nécessité extrinseque, ou la Coaction, ne peut jamais avoir lieu dans les actes intérieurs de notre volonté.*

Donc, si la Liberté humaine ne consistoit que dans une exemption de coaction, l'homme seroit toujours essentiellement libre ; sans qu'aucune cause quelconque pût jamais lui ôter sa liberté.

DÉMONSTRATION. Il est évident que la nécessité extrinseque, ou la coaction, peut affecter les actes extérieurs de notre volonté : ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs (1097).

Mais il n'est pas moins évident que la nécessité extrinseque, ou la coaction, ne peut jamais avoir lieu dans les actes intérieurs de notre volonté, dans nos volitions. Car,

Pour que mon ame pût être forcée intérieurement à quelqu'une de ses volitions, par exemple, à la volition par laquelle je veux actuellement écrire ; à la volition par laquelle je voudrai bientôt ne pas écrire : il faudroit nécessairement, selon l'idée même qu'emporte le terme de coaction, que mon ame pût être

intérieurement forcée, par quelque cause extrinseque à sa nature, à vouloir en ne voulant pas; à vouloir ce qu'elle ne veut pas; à avoir à la fois & la volition d'une chose & la non-volition de cette même chose; & par conséquent, à avoir à la fois deux modifications essentiellement incompatibles : ce qui répugne visiblement.

Donc, si la Liberté humaine ne consistoit, ainsi que l'ont prétendu quelques modernes Philosophes, que dans l'*exemption de coaction*; l'homme seroit toujours essentiellement libre dans les actes intérieurs de sa volonté, sans qu'aucune cause quelconque pût lui ravir ou lui faire perdre sa liberté intrinseque : puisqu'il est clair qu'aucune cause quelconque ne peut faire qu'il veuille, en ne voulant pas; ou qu'il ne veuille pas, en voulant. C. Q. F. D.

PROPOSITION II.

1115. *La Liberté humaine consiste dans un pouvoir réel & complet de se déterminer à vouloir ou à ne pas vouloir, à agir ou à ne pas agir.*

Donc s'il y a quelques circonstances où ce pouvoir existe dans l'homme, alors il est libre; & s'il y a quelques circonstances où ce pouvoir n'existe pas dans l'homme, alors il n'est pas libre.

EXPLICATION. Cette proposition porte en elle-même, & présente par elle-même, sa preuve démonstrative. Ainsi il suffira de lui donner quelques développemens propres à en bien fixer le sens.

I°. L'Adulte, qui a & le parfait usage de sa raison, & le parfait usage de ses membres, a une liberté entiere & complette de marcher : parce qu'il a le *pouvoir réel & complet* de produire, après une suffisante délibération, la détermination d'où résultera,

ou

ou son mouvement, ou son repos, indifféremment & à son choix.

Ainsi, il est libre à cet égard, non-seulement quant à l'acte intérieur, qui est sa détermination; mais encore quant à l'acte extérieur, qui est son mouvement ou son repos: puisque de sa volonté libre & réfléchie dépend l'existence de l'un & de l'autre acte.

II°. L'Adulte, qui a le parfait usage de sa raison; mais à qui une paralysie a ôté totalement l'usage de ses membres, a une liberté entiere & complette de vouloir participer au divin sacrifice, le saint jour du Dimanche: mais il n'a pas la liberté de se porter au lieu où s'opere ce divin sacrifice.

Ainsi, il est libre quant à l'*acte intérieur*, qui est le desir & la volonté de participer au sacrifice divin; & non quant à l'*acte extérieur*, qui est le mouvement qu'exigeroit cette participation. L'existence de l'acte intérieur dépend de sa volonté libre & réfléchie: celle de l'acte extérieur n'en dépend pas.

III°. L'Enfant qui vient de naître, & qui est d'ailleurs parfaitement sain de corps & d'esprit, n'est aucunement libre, ni quant à ses actes intérieurs, ni quant à ses actes extérieurs: parce que son ame, qui n'a encore aucune connoissance réfléchie des choses, de leurs raisons de bien & de mal, de leurs motifs attrahens & rétrahens, n'est mue que par l'impression des objets; encore incapable de prendre d'elle-même ses déterminations, d'après la délibération & d'après la réflexion.

On peut dire à peu près la même chose, des Imbécilles, dont l'état n'est qu'une enfance renforcée & permanente.

PROPOSITION III.

1116. *Il est possible que l'homme soit sans aucune vraie*

liberté, lors même qu'il est exempt de toute coaction, ou de toute nécessité extrinseque.

Donc la Liberté humaine ne consiste pas dans une simple exemption de coaction, ou de nécessité extrinseque.

DÉMONSTRATION. Il est certain que l'Enfant dans qui ne s'est pas encore développée la raison, que l'Imbécille qui n'a jamais l'usage de la raison, que l'homme sensé dans qui le sommeil a suspendu toutes les fonctions de la raison, n'ont dans cet état, aucune vraie liberté : lors même qu'ils ne sont soumis à aucune coaction, à aucune nécessité extrinseque.

Donc la Liberté humaine n'est pas une simple exemption de coaction, ou de nécessité extrinseque : puisque cette *exemption de coaction*, ou de nécessité extrinseque, existe souvent ; là où n'existe & où ne peut exister aucune vraie liberté.

II°. Il est certain que la nécessité extrinseque ne peut aucunement avoir lieu dans les actes intérieurs de notre volonté ; & que cependant notre volonté peut quelquefois être nécessitée dans ses actes intérieurs, ou par sa façon de voir, ou par sa façon de sentir, ou par certains élans spontanés que met en elle sa nature, ou par certaines impressions que peut mettre en elle le suprême Auteur de la Grace & de la Religion : comme quand elle ne voit les choses, que sous une raison de bien, ou que sous une raison de mal. (1100 & 1114).

Donc la liberté intérieure de l'homme ne consiste point dans une simple exemption de nécessité extrinseque : puisqu'il est possible que certains actes intérieurs de notre volonté, ne soient pas libres ; quoiqu'ils soient toujours essentiellement exempts de toute nécessité extrinseque. C. Q. F. D.

PROPOSITION IV.

1117. *Le Sentiment intime, le cri de la Raison, le*

suffrage général du Genre humain, l'autorité infaillible de l'Eglise Catholique ; nous attestent de concert l'existence de notre Liberté.

Donc il est vrai que notre volonté est exempte de toute nécessité extrinseque & intrinseque, dans les actes qui nous reconnoissons pour libres.

DÉMONSTRATION. Tout n'est pas libre dans l'homme : ainsi que nous l'avons déjà suffisamment expliqué. (1098 & 1115).

Mais il y a dans l'homme, une *vraie Liberté* ; & cette liberté s'étend à tous les actes de notre volonté, intérieurs ou extérieurs, que nous sentons ou que nous jugeons libres.

I°. *Le Sentiment intime nous atteste l'existence de notre Liberté.* Par exemple, je suis assuré de l'existence de ma liberté ; comme je suis assuré de ma propre existence : parce que j'ai le sentiment intime de ma liberté, comme j'ai le sentiment intime de mon existence.

Je sais, par le sentiment expérimental de ce qui se passe dans ma substance intelligente & sensible, que s'il y a dans moi des déterminations spontanées & indélibérées, qui naissent comme d'elles-mêmes dans ma nature, sans l'aveu de ma raison, sans que leur existence ait dépendu en rien de ma volonté : il y a aussi dans moi, des *déterminations libres* ; dont l'existence a dépendu pleinement de ma volonté & de ma raison ; que je pouvois prendre ou ne pas prendre, indifféremment & à mon choix ; dont les unes sont suivies de repentir, & les autres, d'approbation & de satisfaction. (1099 & 1102).

Je sais encore, par le sentiment expérimental de ce qui se passe dans ma substance intelligente & sensible, qu'il m'arrive souvent d'opter & de choisir, ou entre *différens dégrés de probabilité*, pour chercher

le vrai des choses, pour me mettre en état d'en porter un jugement sain; ou entre *différentes especes de bien*, pour en peser en quelque sorte le mérite absolu ou relatif, & pour me décider ensuite à mon gré, par ma propre détermination, & de mon propre mouvement, en faveur de l'un ou de l'autre, en faveur de celui qui flatte le plus ou qui flatte le moins mes goûts.

Or, tout cela, en m'annonçant & en m'attestant que je suis libre, m'apprend & me démontre que le Principe dans lequel réside en moi le pouvoir électif, le *pouvoir soi déterminant*, n'est pas une puissance simplement passive, qui soit bornée à être le sujet de ses déterminations & de ses volitions libres; mais que c'est une *puissance active*, qui en est la vraie cause efficiente: & par conséquent, que ma liberté, qui consiste dans ce pouvoir électif, dans ce pouvoir soi-déterminant, n'est pas une indifférence passive relativement à ses déterminations libres; mais une *indifférence active*, qui prend d'elle-même & qui se donne par elle-même ses déterminations libres.

Ce que m'apprend & ce que me démontre à cet égard le Sentiment intime, il l'apprend & il le démontre de même à quiconque veut le consulter & l'écouter.

II°. *Le cri de la Raison nous atteste l'existence de notre Liberté.* Car, que me dit & que me crie ma raison, au sujet de ma Liberté? Elle me dit & elle me crie, que je dois pratiquer le bien, que je dois éviter le mal; & que je suis vertueux ou criminel, selon que je remplis ou que je ne remplis pas cette indispensable obligation. Elle me dit & elle me crie, que le Législateur suprême, dont j'adore la sainteté & la sagesse, que les Législateurs humains, dont j'admire les sages constitutions, ne m'ordonnent pas des choses impossibles & absurdes.

Donc, puisque le suprême Législateur, puisque les Législateurs humains, m'ordonnent de concert d'éviter le mal & de pratiquer le bien, dans une législation à laquelle applaudit ma raison; il faut évidemment qu'il soit réellement en mon pouvoir, de faire le bien qui m'est commandé, d'éviter le mal qui m'est défendu : sans quoi, il y auroit une égale absurdité, à me commander l'un, & à me défendre l'autre. Donc il faut évidemment, ou que je sois libre, ou que toute législation divine & humaine, soit inepte & absurde.

III°. *Le suffrage général du Genre humain, nous atteste l'existence de notre Liberté.* Car, chez tous les Peuples du monde, chez les nations barbares & sauvages, ainsi que chez les nations civilisées & policées, il existe une *Loi de réputation :* qui attache l'estime & la gloire à certaines actions que l'on juge honnêtes, vertueuses, héroïques ; qui attache la honte & le blâme à certaines autres actions que l'on juge déshonnêtes, criminelles, basses & infames.

Donc, chez tous les Peuples du monde, on pense & on juge unanimement que l'homme a un *vrai pouvoir* de faire ou de ne pas faire ce qui est réputé bien, ce qui est réputé mal; en telle sorte que l'existence des actions applaudies & des actions improuvées, dépende pleinement de la volonté libre de celui par qui elles sont faites : sans quoi, il est visible qu'il n'y auroit dans ces actions, aucun blâme à encourir, aucune louange à mériter.

IV°. *L'autorité infaillible de l'Eglise Catholique nous atteste l'existence de notre Liberté.* Il est certain d'abord que le dogme de la Liberté humaine, a toujours été un dogme fondamental de la Religion révélée : ainsi que nous l'attestent de concert & l'Ecriture & la Tradition. Il est certain ensuite que l'Eglise de Jesus-Christ, ou l'Eglise catholique, a

une autorité infaillible dans ses jugemens dogmatiques ; ainsi que nous l'avons fait voir dans notre Philosophie de la Religion. Or, qu'a fait l'Eglise catholique, quand d'irréligieux Novateurs ont osé absurdement attaquer l'existence du Libre Arbitre de l'Homme ? Elle a anathématisé leurs opinions : c'est-à-dire, qu'elle les a déclarées fausses & antichrétiennes.

Voici comme s'explique, dans le saint Concile de Trente, l'*Eglise assemblée*, en foudroyant les erreurs de Calvin & de Luther, au sujet du Libre Arbitre. *Si quelqu'un dit que le Libre Arbitre de l'homme, mu & excité par le Créateur, ne peut pas consentir ou résister, s'il le veut ; qu'il soit anathême !* (*).

Cette décision de l'Eglise assemblée, en foudroyant des erreurs, établit des vérités : ainsi que nous l'avons fait voir ailleurs. Or, qu'est-ce que nous apprennent ces vérités ainsi établies ; si ce n'est qu'il y a dans l'homme un *vrai pouvoir* de céder ou de résister à la grace divine, & par conséquent, une vraie liberté ? (626).

Voici encore comme s'explique, dans une de ses décisions dogmatiques, l'*Eglise disperse* ; au sujet de cette proposition hétérodoxe, qu'elle condamne & qu'elle anathématise comme hérétique. *Pour mériter & pour démériter, dans l'état de nature corrompue par le péché originel, il n'est pas nécessaire que l'homme soit exempt de nécessité : il suffit qu'il soit exempt de coaction.*

Selon la décision infaillible de l'Eglise catholique, qui n'est pas moins l'Eglise de Jesus-Christ, étant disperse, qu'étant assemblée : cette proposition est

(*) Si quis dixerit *Liberum Arbitrium*, à Deo motum & excitatum, non posse consentire, vel dissentire, si velit ; anathema sit ! *Trid. Sess. 6 can. 4.*

fausse & hérétique. Donc la contradictoire de cette proposition est vraie & catholique.

Donc, l'autorité infaillible de l'Eglise catholique s'unit & s'accorde avec le témoignage du Sentiment intime, avec le cri de la Raison, avec le suffrage général du Genre humain, pour nous attester & pour nous constater l'existence de notre Liberté. C. Q. F. D.

OBJECTIONS A RÉFUTER.

Les principales batteries que dressent les modernes Fatalistes contre la Liberté humaine, sont fondées & établies sur quelques fausses idées qu'ils se font du témoignage de l'expérience, de la nature de la liberté, de la prescience de Dieu, de l'impossibilité du choix, du jugement pratique, de la force de la grace & de la concupiscence, du penchant pour le plus grand bien, de quelques textes de l'Ecriture & des Saints Peres : ainsi que nous allons le faire voir.

FAUSSES IDÉES DU SENTIMENT EXPÉRIMENTAL.

1118. OBJECTION I. Le sentiment expérimental, que l'on allegue en preuve de la liberté humaine, ne la prouve aucunement ; puisque plusieurs Philosophes célebres, tant anciens que modernes, qui sans doute avoient le sentiment expérimental, ainsi que nous l'avons, ainsi que l'a le reste des hommes, ont donné des définitions de la liberté, qui n'excluent point la fatalité ou la nécessité des choses & des événemens.

Par exemple, les Stoïciens chez les Grecs & chez les Romains, les Pharisiens & les Esseniens chez les Juifs, étoient fatalistes ; & ils ne laissoient pas d'admettre une certaine liberté, qu'ils faisoient consister,

dans l'adhésion de la volonté aux causes par où elle est mue à agir ou à ne pas agir. De même les Disciples de Luther & de Calvin sont fatalistes ; & ils ne laissent pas d'admettre une certaine liberté, qu'ils font consister dans le *pouvoir passif* qu'a la volonté humaine d'être déterminée & nécessitée au bien ou au mal par la grace ou par la concupiscence. (1107).

Au contraire, les Saducéens chez les Juifs, les Epicuriens chez les Grecs & chez les Romains, quoique Matérialistes, n'étoient point fatalistes. Ils admettoient une vraie liberté, que l'on accordera comme on pourra avec leurs principes.

Ainsi, la preuve que l'on tire du sentiment expérimental en faveur de la liberté, n'est point décisive : puisqu'elle est compatible avec les opinions qui excluent la liberté. On peut dire la même chose de la preuve que l'on tire du suffrage général du genre humain.

RÉPONSE. Le *Sentiment expérimental* apprend aux hommes qu'ils sont libres ; ainsi qu'il leur apprend qu'ils sont existans : de quelque maniere qu'ils puissent définir & leur existence & leur liberté. Ils ne peuvent pas plus se tromper sur la réalité de ce dernier objet, que sur la réalité du premier : quoiqu'il soit très-possible qu'ils définissent mal l'un & l'autre ; & que d'une vérité de fait, qui est l'objet du sentiment intime, ils passent à des erreurs de spéculation, qui sont totalement étrangeres à ce même sentiment intime. (388).

I°. Il est de fait que nos actions que nous jugeons libres, nous paroissent libres : précisément comme elles nous le paroîtroient, en supposant que nous sommes véritablement des Agens libres.

Par conséquent, le sentiment expérimental nous démontre notre liberté, précisément comme il nous

démontre notre existence. S'il est possible que le sentiment expérimental nous trompe sur celle-là : pourquoi ne sera-t-il pas possible qu'il nous trompe de même sur celle-ci ?

II°. Qu'importe que quelques Philosophes & que quelques Théologiens aient donné des définitions de la liberté, qui n'excluent point la fatalité ou la nécessité ? Je réponds, sans entrer dans cet examen, que cela ne fait rien à l'affaire.

La Liberté est un vrai pouvoir d'agir ou de ne pas agir, de se déterminer ou de ne pas se déterminer : telle est sa vraie définition. Quand les Fatalistes auront démontré que ce pouvoir n'existe point dans l'homme, ou que ce pouvoir peut s'accorder avec la fatalité ou avec la nécessité, on leur donnera gain de cause (1107).

III°. Qu'importe également que, de l'idée qu'ont eu de la liberté quelques classes de Philosophes ou de Théologiens, il s'ensuive qu'il n'y a point de liberté dans l'homme ? Je réponds encore, sans entrer dans cette discussion, que cela ne fait rien à l'affaire.

La question n'est pas de savoir ce qui a été pensé, ce qui a été accordé ou nié, ce qui a été soutenu ou combattu, sur un sujet, par quelques Particuliers, ou par quelques classes d'hommes : mais de savoir ce qu'il y a de vrai & de réel dans ce sujet.

IV°. Dans tous les tems, les hommes ont jugé & senti qu'ils étoient libres. Mais ils n'ont pas toujours sçu bien définir leur liberté, bien concilier la théorie de leur liberté, avec d'autres théories.

Delà, dans leurs principes, des erreurs & des contradictions, qui ne prouvent rien contre l'existence de la Liberté humaine.

1119. OBJECTION II. Toutes les actions de l'homme, dit Collins, se réduisent à ces quatre chefs ; à

voir les choſes, à les juger, à les vouloir, à faire ce qu'on veut. Or, l'expérience ne prouve point qu'aucune de ces actions ſoit libre. La premiere eſt néceſſitée, & entraîne la néceſſité de la ſeconde : la ſeconde eſt néceſſitée, & entraîne la néceſſitée de la troiſieme ; la troiſieme eſt néceſſitée, & entraîne la néceſſité de la quatrieme (1093).

RÉPONSE. La *diviſion de l'Ame humaine*, en puiſſance qui conçoit, en puiſſance qui juge, en puiſſance qui veut, en puiſſance qui agit, ne ſert guere, ſi l'on n'y prend garde, qu'à embrouiller les choſes, dans la grande queſtion de la liberté : parce qu'elle ſemble mettre dans l'Ame humaine, quatre choſes diſtinctes, qui ne le ſont pas. L'Ame humaine eſt un Principe unique & ſimple, qui eſt actif à certains égards, & qui ne l'eſt pas à certains autres : qui eſt libre dans quelques-unes de ſes fonctions, & qui ne l'eſt pas dans toutes. (1051 & 1154).

I°. *Voir les choſes*, c'eſt en avoir la perception : c'eſt en recevoir ou l'idée ou la ſenſation.

En cela l'Ame humaine eſt communément paſſive & ſans liberté : parce qu'il ne dépend pas toujours d'elle, d'avoir ou de n'avoir pas telles & telles idées, telles & telles ſenſations.

Mais en cela elle eſt auſſi quelquefois active & libre : parce qu'il dépend d'elle de donner plus ou moins d'attention aux perceptions qu'elle a ; de porter ſon attention ſur d'autres perceptions qui pourroient diminuer l'impreſſion des premieres ; de comparer entr'eux, les motifs attrahens & les motifs rétrahens des choſes dont elle a la perception.

II°. *Juger les choſes*, c'eſt admettre comme vrai, ce qui paroît vrai ; comme bien, ce qui paroît bien ; ou rejetter comme faux, ce qui paroît faux ; comme mal, ce qui paroît mal.

En cela, l'Ame humaine est communément sans liberté : puisqu'il ne dépend pas d'elle de voir ce qu'elle ne voit pas ; de ne voir pas ce qu'elle voit.

Mais en cela elle a aussi quelquefois une vraie liberté ; puisqu'il dépend quelquefois d'elle de suspendre son jugement, afin de mieux examiner les choses. (1160).

La *fonction de juger*, paroît être toujours une action, libre ou nécessaire ; puisque ce jugement renferme toujours un assentiment ou un dissentiment intérieur de l'Ame ; & qu'un tel assentiment ou un tel dissentiment semble dire toujours quelque chose de plus, que l'impression faite par les choses qui en sont l'objet.

III°. *Vouloir les choses*, c'est déterminer leur existence ou leur non-existence. En cela l'Ame humaine est toujours active ; puisqu'elle produit toujours sa volition : & elle est libre, quand cette volition émane d'elle, sans être en rien nécessitée.

IV°. *Faire ce qu'on veut*, n'est point une action distinguée de vouloir les choses : puisque l'Ame n'agit que par sa volonté ; & que pour elle, vouloir & agir sont une même & unique chose.

Le *pouvoir de faire ce que nous voulons*, de nous déterminer par nous-mêmes à ce que nous voulons & comme nous voulons, est ce qui constitue formellement l'*essence de notre liberté* ; & nous sommes assurés de l'existence de ce pouvoir en nous, comme nous sommes assurés de notre existence propre.

Entre voir les choses, & faire ce qu'on veut ; il y a une action de l'Ame, qui est sa volition ou sa détermination. De la vue des choses, n'émane point la détermination ; mais de la détermination émane ce que l'on nomme ici *faire ce qu'on veut*.

V°. Ainsi, l'Ame humaine, principe unique & simple dans sa nature, voit & juge les choses, sans

liberté, ou avec liberté. Après quoi, elle prend sa détermination, qui peut quelquefois être nécessitée; mais qui est toujours libre, quand le sentiment intime la montre comme telle.

Clarke, en plaçant la liberté dans le *pouvoir actif de l'Ame*, indistinctement & sans restriction; & en regardant comme libre, tout acte quelconque qui émane de la volonté, toute détermination que l'Ame prend, toute volition que l'Ame produit, a plus contribué à embrouiller qu'à éclaircir la question de la liberté. (1093, 1099, 1106).

1120. OBJECTION III. Loin de nous apprendre que nous sommes des Agens libres, dit Collins: l'expérience nous apprend que nous sommes des *Agens nécessaires*. Car, c'est un fait dont l'expérience fait foi, que l'homme est toujours invinciblement déterminé, dans chaque instant de sa vie, par les circonstances où il se trouve, par les causes qui le meuvent, par les lumieres qui rayonnent dans son entendement, à faire précisément l'action qu'il fait, & à ne pouvoir pas en faire une autre.

Et ceux qui prétendent que la liberté est une vérité établie & constatée par l'expérience, ne laissent pas de convenir que la volonté suit toujours le *Jugement de l'entendement*: que l'homme est toujours efficacement déterminé en lui-même, par les motifs qui font actuellement impression sur lui; & que dans chaque circonstance, il fait toujours immanquablement, ce qu'il juge alors convenable ou raisonnable. D'où il s'ensuit que l'homme, sous les *motifs d'agir* que lui présente son entendement, est tout aussi réellement nécessité à la détermination qu'il prend, à l'action qu'il fait: que peut l'être une épée ou un sabre, sous l'impulsion de la main qui les meut & qui les gouverne.

RÉPONSE. Le Sentiment expérimental nous apprend & nous atteste que souvent nous résistons efficacement à nos goûts & à nos penchans ; & qu'en leur résistant, nous avons un *vrai pouvoir* de les suivre.

Ainsi, il est évident que nous sommes des *Agens libres ;* & que tout ce que l'on objecte ici contre l'existence de notre Liberté, n'est & ne peut être qu'un mauvais enchaînement de méprises & de sophismes.

I°. Que veut-on dire d'abord en avançant que l'homme est toujours déterminé par les circonstances où il se trouve, par les causes qui agissent sur lui ? Ces circonstances, ces causes, lui donneut occasion de se déterminer : mais elles ne sont pas la cause physique & efficiente de sa détermination.

Si je ne m'étois pas trouvé hier en telle compagnie, si cette compagnie ne m'eût pas invité à faire une partie d'Ouisk : je ne me serois pas déterminé à faire cette partie. Mais cette détermination fut prise & produite en moi par moi-même, par mon *pouvoir soi-déterminant ;* & non par cette compagnie, ou par cette invitation.

II°. Que veut-on dire ensuite, en avançant que la volonté suit toujours le jugement de l'entendement ? Le jugement de l'entendement éclaire le *pouvoir soi-déterminant :* mais il ne le constitue pas.

Après avoir jugé que, dans telle circonstance, il convient que j'agisse de telle façon : je me détermine effectivement à agir de cette façon. Mais en me déterminant à agir ainsi, je sens que j'ai un *vrai pouvoir* de me déterminer à agir autrement. Donc en me déterminant à agir ainsi ; je suis réellement libre.

De ce qu'un homme fait toujours, dans chaque circonstance de sa vie, ce qu'il juge alors convena-

ble & raisonnable ; il ne s'ensuit pas qu'il y ait de la nécessité qu'il le fasse. Il peut y avoir *une concomitance*, entre juger une chose convenable ou raisonnable, & faire la chose que l'on juge convenable ou raisonnable : sans que cette concomitance soit une preuve qu'il y a une *liaison physique & nécessaire*, entre juger & faire.

Supposons, dans un être doué de raison, une *Liberté parfaite*, qui ne soit jamais aveuglée & dominée par aucune passion quelconque, qui soit comme une image de celle qui existe dans l'Etre incréé & créateur ! Cet être raisonnable fera toujours invariablement, dans chaque circonstance de sa vie, ce qu'il jugera convenable & raisonnable qu'il fasse. Par conséquent, faire invariablement ce qu'il juge convenable & raisonnable, n'est rien moins qu'une preuve qu'il n'a pas le *pouvoir physique* de faire autrement.

III°. Que veut-on dire enfin, en avançant que l'homme, dans chaque circonstance de sa vie, est invinciblement déterminé à l'action qu'il fait, par les *motifs d'agir*, que lui présente son entendement ?

Veut-on dire que ces motifs d'agir, sont la cause efficiente de sa détermination & de son action ? Ce seroit dire absurdement que des *notions abstraites* sont des causes efficientes ; & par-là même, des substances actives. (239 & 240).

Veut-on dire que ces motifs d'agir, sont l'occasion de sa détermination & de son action ? La chose est vraie : pourvu que l'on ne mette pas une influence physique & nécessitante, entre les motifs & l'action.

Veut-on dire que quand l'homme se détermine à agir, d'après ces motifs ; il ne peut pas se faire qu'il n'agisse pas d'après ces motifs ? On dira vrai : mais on dira une ineptie. Car c'est ne dire autre chose,

ſinon qu'il n'eſt pas poſſible qu'un homme ne faſſe pas une choſe, quand on ſuppoſe qu'il la fait. Or, c'eſt à quoi ſe réduit foncierement toute la ſpéculation de ces Philoſophes fataliſtes qui ont fait tant de bruit, dans ces derniers tems, au ſujet du *Jugement pratique*, auquel ils attribuent une influence néceſſitante ſur l'action qui le ſuit & qui en dépend.

Car ſi l'on analyſe bien leur idée : on verra que tout y gît dans une miſérable équivoque, dans laquelle ils confondent ſans ceſſe la *derniere fonction de l'entendement*, qui eſt communément paſſive & non libre, avec la *premiere fonction du pouvoir ſoi-déterminant*, qui eſt proprement l'acte libre : on verra que, dans leur ſophiſtique déclamation, tout ſe réduit à dire ineptement qu'il n'eſt pas poſſible qu'un homme ne faſſe pas une choſe, quand on ſuppoſe qu'il la fait.

1121. REMARQUE. En démontrant que la détermination de la volonté n'eſt point néceſſitée par le jugement de l'entendement, prétendons-nous dire avec Clarke, que la volonté eſt toujours eſſentiellement exempte de toute néceſſité intrinſeque : ou que l'homme eſt toujours intrinſequement libre dans toute circonſtance & dans toute poſition quelconque ? Non ſans doute : l'homme n'eſt libre, que lorſqu'il a un *vrai pouvoir* d'agir ou de ne pas agir, de ſe déterminer ou de ne ſe pas déterminer, indifféremment à ſon choix.

I°. Il peut arriver & il arrive effectivement à l'homme, en plus d'une circonſtance de ſa vie, de n'être pas le maître de ſe déterminer ou de ne pas ſe déterminer à une choſe : *d'être entraîné à une choſe déterminément*, non par l'influence phyſique des lumieres & du jugement de ſon entendement, mais par le *penchant phyſique* de ſa volonté.

Tel eſt l'état de l'homme, dans l'enfance, avant

l'usage de la raison. Tel seroit l'état de l'homme adulte, sous une maniere de voir qui ne lui montreroit les choses ou que sous une raison de bien ou que sous une raison de mal. Tel est l'état de l'homme, dans l'enfance ou hors de l'enfance, sous ces mouvemens spontanés de sa volonté, qui naissent dans lui sans son aveu. Tel seroit l'état de l'homme, sous un mouvement surnaturel que pourroit mettre absolument dans lui l'Auteur de la Nature ; & qui, en devenant une modification de ses puissances affectives, l'entraîneroit irrésistiblement à une chose déterminément, sans lui laisser le pouvoir de n'être pas déterminé & entraîné à cette chose.

II°. Mais, de ce que l'homme n'est pas toujours libre en tout, il ne s'ensuit pas que l'homme soit en tout un agent nécessaire. De ce que l'homme est ou peut être nécessité dans quelques-unes de ses déterminations ; il ne s'ensuit pas que l'homme soit aussi nécessité dans les déterminations qu'il sent dépendantes de sa volonté & de son choix, qu'il sent libres ; & tel est l'état précis de la question présente.

III°. Après avoir vu les choses que lui présente son entendement ; après avoir examiné & pesé les raisons & les motifs qu'il peut avoir d'agir ou de ne pas agir, de faire une chose ou de ne la pas faire : *l'homme n'a pas encore exercé sa liberté.* Il ne l'exerce réellement qu'en se décidant & en se déterminant, par la force active de sa volonté, à faire ou ne pas faire ce que lui propose son entendement.

C'est dans cette détermination, que commence & que finit dans lui l'*exercice de la Liberté.* Il est libre, si cette détermination dépend de lui : il n'est pas libre, si cette détermination n'est pas en son pouvoir.

FAUSSES

FAUSSES IDÉES DE LA LIBERTÉ.

1122. OBJECTION IV. La Liberté, dit Collins, paroît incompatible avec la nature d'un être raisonnable. Car, quelle raison y auroit-il dans l'homme : s'il étoit en son pouvoir d'admettre comme vrai, ce qui est faux ; ou comme bien, ce qui est mal : de ne pas juger & de ne pas agir d'après ses lumieres ; par exemple, de choisir le mal en voyant le bien, ou de choisir le pire en voyant le meilleur ? Quelle raison y auroit-il dans l'homme : s'il étoit possible, comme l'emporte l'idée de liberté ou d'inférence active, qu'il fût indifférent pour le bien ou pour le mal, pour le plaisir & pour la douleur ? A quoi serviroient les peines & les récompenses attachées à toute législation : si les hommes étoient dans un état d'indifférence à cet égard ?

Il est clair que les peines & les récompenses ne seroient pas des motifs propres à opérer la manutention de la législation : si les hommes n'étoient pas mus & déterminés par la vue des peines & des récompenses ; si les hommes avoient une liberté funeste, qui leur permît de choisir d'être malheureux plutôt qu'heureux. Une telle liberté, loin d'être une perfection & un avantage dans notre nature, n'y seroit qu'un désavantage & une imperfection : puisqu'elle exposeroit l'homme à faire plus de mauvais choix que de bons.

RÉPONSE. Cette objection est toute fondée sur une foule de fausses suppositions, dont il est facile de faire voir & sentir la chimere.

I°. On suppose d'abord, que l'*idée de Liberté*, emporte le pouvoir d'admettre comme vrai, ce qui est faux ; ou comme bien, ce qui est mal. Mais sur

quoi eſt établie & fondée une telle ſuppoſition ? Sur rien, ſur une groſſiere mépriſe.

La fauſſe idée qu'on ſe fait de la Liberté, vient de ce que l'on confond la faculté qui juge, avec la faculté qui ſe détermine. Le ſiege de la Liberté eſt dans celle-ci, & non dans celle-là.

II°. On ſuppoſe enſuite, que la Liberté eſt une indifférence d'inclination, & non une *indifférence de détermination*, entre le bien & le mal que préſente l'entendement : ce qui eſt encore une groſſiere mépriſe.

Il eſt comme impoſſible, il eſt du moins infiniment rare, que la volonté ait une égale inclination ou un égal penchant, pour deux objets qui lui ſont préſentés par l'entendement. Mais il eſt très-poſſible & il n'eſt point rare que la volonté, après que l'entendement lui a préſenté deux objets, ait un *vrai pouvoir* de ſe déterminer par elle-même, en faveur de l'un ou en faveur de l'autre, indifféremment & à ſon choix ; pour celui vers lequel elle penche le plus, ou pour celui vers lequel elle penche le moins : comme nous l'expliquerons bientôt.

Dans cet état, il y a donc une réelle *indifférence de détermination*, dans la volonté : puiſqu'elle peut prendre & ſe donner la détermination qu'il lui plaît ; puiſqu'elle peut ſe décider par elle-même, indifféremment & à ſon choix, ou pour la choſe vers laquelle elle penche le plus, ou pour la choſe vers laquelle elle penche le moins.

III°. On ſuppoſe encore, au ſujet des peines & des récompenſes attachées à toute légiſlation divine & humaine, que la Liberté, ou le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, exclut eſſentiellement *tout égard* aux raiſons & aux motifs d'agir ou de ne pas agir : que pour être un Agent libre, ou pour avoir un vrai pouvoir d'agir ou de ne pas agir ; il faut être né-

cessairement, ainsi qu'un automate, indifférent au plaisir & à la douleur, à une chose ou à son contraire : ce qui est de la derniere absurdité.

L'idée d'Agent libre, emporte un vrai pouvoir d'agir ou de ne pas agir, une vraie indifférence active à l'action ou à la non-action. Mais elle n'emporte aucunement, en bonne Métaphysique & en bonne Dialectique, ni une insensibilité au plaisir & à la douleur, ni une indifférence d'inclination pour les choses entre lesquelles on se détermine, ni un défaut d'égard aux raisons & aux motifs qu'on peut avoir d'agir ou de ne pas agir. Une détermination prise d'après les raisons & les motifs qu'on a eu d'agir ou de ne pas agir, est plus sûre & plus sage : mais si l'on a pu, malgré ces motifs & ces raisons, ne point la prendre ; elle n'en est pas moins libre.

IV°. On suppose enfin, qu'il faut que la Liberté soit un bien ou un mieux, pour qu'elle existe. Que la Liberté soit un avantage ou un désavantage, une perfection ou une imperfection : cela ne fait rien à l'affaire. La question ne consiste pas à examiner s'il vaudroit mieux pour les hommes, de n'être point libres : mais à examiner s'ils le sont en effet. Or, tout démontre qu'ils le sont ; & tous les inconvéniens que l'on pourroit imaginer dans leur Liberté bien établie & bien démontrée, ne sauroient aucunement prouver qu'ils ne le soient pas.

1123. OBJECTION V. Toutes les actions de l'homme, ont un commencement : tout ce qui a un commencement, a une cause. Or, toute cause est nécessaire : sans quoi il n'y auroit pas une relation nécessaire de la cause à son effet.

RÉPONSE. Le Sophisme de cet argument, est tout entier, dans les termes de *Cause nécessaire*. Il s'agit donc de faire voir & sentir en quel sens l'homme est

une cause nécessaire, & en quel sens il ne l'est pas.

I°. Toute cause est nécessaire : en ce sens que toute cause complette & efficiente, quand on suppose qu'elle opere, produit nécessairement l'*effet* dont elle est alors la cause complette. Dans ce sens, la *nécessité* tombe sur l'effet qui est produit ; & non sur la cause qui produit cet effet.

J'ai actuellement le pouvoir complet de marcher ou de rester assis ; & en cela je suis une cause libre : puisque rien ne me nécessite à cet égard. Mais si je me détermine librement à marcher ; de cette détermination libre naîtra un *mouvement en lui-même nécessaire :* puisqu'une cause libre, quand elle est complette, & qu'elle est appliquée à l'action, doit avoir son effet, tout aussi réellement & tout aussi efficacement qu'une cause nécessaire.

II°. Mais tout *effet nécessaire* ne suppose pas toujours une cause nécessaire : puisqu'il ne répugne pas qu'il existe une cause libre, qui se détermine d'elle-même & par elle-même à l'action, sans être nécessitée ou déterminée à l'action par aucune autre cause ; & tel est l'homme à l'égard de ses actions libres.

FAUSSES IDÉES SUR LA PRESCIENCE DE DIEU.

1124. OBJECTION VI. « La liberté, dit Collins, » est incompatible avec la prescience de Dieu. Car si » Dieu connoît par avance l'existence de quelque » chose, en tant qu'elle dépend de ses propres cau» ses ; cette existence n'est pas moins nécessaire, » que si elle étoit l'effet de son décret : parce qu'il im» plique autant contradiction, que les causes ne pro» duisent pas leur effet ; qu'il implique qu'un évé» nement que Dieu a décrété, n'arrive pas ».

RÉPONSE. Nous avons déjà fort amplement fait voir ailleurs, *comment la Prescience de Dieu, ne nuit*

en rien à la Liberté de l'homme ; & nous osons nous flatter d'avoir répandu sur cet intéressant objet des connoissances humaines, toute la lumiere philosophique, convainçante, persuasive, dont il peut être susceptible. (1011, 1014, 1017).

Nous nous bornerons donc ici, à donner un moment d'attention au Sophisme particulier, que présente cette sixieme objection.

I°. Pour prouver que les hommes sont des causes nécessaires; le Philosophe fataliste semble supposer, par une inepte pétition de principe, que les hommes sont des *causes nécessaires :* puisque, selon lui, Dieu ne connoît les choses futures, qu'autant qu'elles dépendent de leurs propres causes; & qu'il ne pourroit les connoître en tant que dépendantes de leurs causes, si ces causes n'étoient pas nécessaires. Dans ce cas, le raisonnement que renferme l'objection, n'est qu'un misérable Sophisme. (738).

II°. Si le Philosophe fataliste ne suppose pas que les hommes soient des causes nécessaires; son raisonnement est encore moins concluant : puisque dans ce cas, ce qu'il veut établir, n'est ni supposé, ni prouvé. Car s'il ne suppose pas que les actions des hommes émanent de causes nécessaires : je puis supposer contre lui qu'elles émanent de *causes libres.* Et si elles sont supposées émaner de causes libres ; il faut qu'il prouve, par des principes & par des conséquences auxquels il n'y ait rien à répliquer, que *la prévision de Dieu les rend nécessaires.*

Or, c'est ce qu'il ne prouve aucunement, & ce qu'il est même absolument impossible de prouver. Car, ce seroit vouloir prouver qu'une action qu'on suppose libre dans un instant, est pourtant nécessaire dans ce même instant; & qu'elle est rendue nécessaire, par une prévision extrinseque qui la représente telle qu'elle est, & par conséquent comme libre.

FAUSSES IDÉES DU CHOIX.

1125. OBJECTION VII. L'*impossibilité du choix*, est une preuve décisive contre l'existence de la Liberté humaine. Pour que l'homme soit libre, il faut que sa volonté ait le choix & l'option, entre les biens qui lui sont proposés par son entendement. Or, la volonté n'a jamais & ne peut jamais avoir le choix & l'option, entre les biens qui lui sont proposés par l'entendement.

Car, les biens que l'entendement montre & présente à la volonté, sont ou égaux ou inégaux entre eux. *Si ces biens sont égaux*; la volonté ne peut point, par un choix libre & raisonnable, préférer l'un à l'autre; puisque l'égalité, que l'on suppose dans ces biens, en exclut nécessairement toute raison & tout motif de préférence. *Si ces biens sont inégaux*; la volonté doit être entraînée par le meilleur; puisque la volonté, qui aime nécessairement le bien, doit à plus forte raison aimer nécessairement le mieux.

RÉPONSE. Notre Volonté, ou cette puissance de notre ame par laquelle nous aimons le bien & par laquelle nous haïssons le mal, ne peut avoir du goût & du penchant pour un objet; sans qu'il y ait dans cet objet, *quelque raison de bien*, réel ou apparent. Mais aussi *la moindre raison de mal*, réel ou apparent, dans ce même objet, suffit pour que notre volonté puisse le dédaigner & n'en point vouloir.

Ainsi, *le plus petit bien*, dans un objet, peut absolument suffire, du moins pour quelques momens, pour intéresser le goût & pour décider le choix de notre volonté; parce que cette raison de bien, quelque petite qu'on la suppose, est de la classe des choses vers lesquelles se portent nos puissances affectives.

Et *le bien le plus grand*, dans ce même objet ou dans un autre objet, n'entraîne point nécessairement le goût & le choix de la volonté ; parce que cette raison de bien, quelque grande qu'on la suppose, est toujours unie & associée, dans l'état présent de notre nature, à quelque imperfection en genre de bien, ou à quelque raison de mal réel ou apparent ; qui, présentée à nos puissances affectives, peut devenir pour elles un vrai motif rétrahent, un vrai contrepoids à leur penchant, une vraie cause de dégoût ou d'indifférence à cet égard.

Il est donc possible que notre volonté ait le choix & l'option, entre deux biens égaux, & entre deux biens inégaux, dont aucun n'est sans quelque raison de mal, réel ou apparent.

1126. EXPLICATION I. *La Volonté humaine peut avoir le choix & l'option, entre deux biens parfaitement égaux.*

Car, si on me présente d'un côté un louis d'or A ; & d'un autre côté un louis d'or B, parfaitement semblables, ou tellement semblables que je ne découvre dans eux aucune différence, ou du moins aucune raison de préférence : je sens qu'il est en mon pouvoir, de choisir cent & cent fois à mon gré, l'un ou l'autre indifféremment. Ce choix ne sera pas un choix de préférence : mais ce sera un *choix de fantaisie*, qui suppose & qui annonce ma liberté.

Si ma volonté étoit une *puissance simplement passive* ; comme l'ont faussement & absurdement prétendu quelques modernes Philosophes : il est évident que, dans l'hypothese dont il est ici question, ma volonté, attirée en des sens opposés par ces deux biens égaux, comme par deux forces égales, ne pourroit se décider pour aucun des deux. Cette hypothese est donc évidemment contredite & démentie, & par le té-

moignage de l'expérience, & par le témoignage du sentiment intime.

1127. EXPLICATION II. *La Volonté humaine peut avoir le choix & l'option, entre deux biens inégaux :* soit que l'on suppose ces biens d'une même espece ; soit qu'on les suppose d'une espece différente.

I°. Je dis d'abord que la volonté humaine a le choix & l'option, entre deux *biens inégaux de même espece.* Car, si on me présente deux biens inégaux de même espece, par exemple, un louis d'or d'un côté, & d'un autre côté un petit écu, qui sont entre eux en genre de bien, comme huit est à un ; je sens qu'il est en mon pouvoir de prendre le petit écu, & de laisser le louis d'or : parce que ma volonté peut actuellement être contente du moindre bien, qui lui suffit ; peut actuellement vouloir être privée du bien plus grand, qui n'est pas essentiel à son bonheur.

Le petit écu a une valeur, & par-là même une *raison de bien ;* il peut à ce titre, & pour cette raison de bien, être pris & choisi.

Le louis d'or, malgré sa valeur huit fois plus grande, n'a pas une valeur infinie, une bonté infinie, une *raison de bien infinie :* il peut donc à ce titre, & pour cette raison d'imperfection ou de mal, être laissé & rebuté.

Un bien plus grand, mis en contraste ou en regard avec un moindre bien, n'ôte pas à celui-ci sa raison de bien, ou sa *qualité de bien.* Un moindre bien, quoique comparé avec un bien plus grand, a donc toujours absolument en lui-même, une vraie raison de bien, par où il peut intéresser le goût & motiver le choix de la Volonté : de cette puissance active & libre, qui se détermine par elle-même comme il lui plaît ; & qui souvent se détermine pour un objet plutôt que pour un autre, d'une façon plu-

tôt que d'une autre, uniquement parce qu'il lui plaît de se déterminer ainsi, parce qu'il lui plaît d'exercer ainsi sa liberté.

II°. Je dis ensuite que la volonté humaine a le choix & l'option, entre deux *biens inégaux de différente espece.* Car, s'il m'arrive d'avoir à choisir & à me déterminer entre des biens inégaux de différente espece; par exemple, entre un plaisir présent d'un côté, & une félicité éternelle de l'autre : je sens que je puis me déterminer & me décider pour le plaisir présent, à cause du bien de sa présence; & ne prendre que peu d'intérêt à la félicité éternelle, à cause du mal de son absence ou de son éloignement.

J'ai donc le choix & l'option entre ces deux biens d'espece différente : entre ces deux biens dont l'un est infiniment petit, mais sensible & présent; & l'autre infiniment grand, mais inaccessible à mes sens, & éloigné dans sa possession.

1128. REMARQUE. Il y a, dans tout bien quelconque auquel peut s'intéresser & s'attacher notre Ame en ce monde, & des *motifs attrahens*, par où il fait naître en nous le desir de sa possession; & des *motifs rétrahens*, par où il nous inspire pour sa possession, du dégoût ou de l'indifférence.

Par exemple, un *bien présent & sensible*, a pour motifs attrahens, la satisfaction sensible & présente qu'il procure; & pour motifs rétrahens, l'incapacité qu'il a, de donner une plénitude & une permanence de bonheur.

Les *biens éternels & insensibles*, tels que ceux que nous offre la Religion dans la céleste Patrie, ont pour motifs attrahens, la félicité complette & permanente qu'ils peuvent un jour nous procurer; & pour motifs rétrahens, l'insensibilité de leur objet, le délai de leur possession, les combats par où il faut les mériter & les acheter.

Notre ame reſte libre entre ces différentes eſpeces de bien, dont aucun ne l'entraîne & ne la néceſſite, & entre leſquels elle a le choix & l'option : parce qu'ils ont tous pour elle, des motifs attrahens & des motifs rétrahens, des raiſons de bien & de mal.

FAUSSES IDÉES DU JUGEMENT PRATIQUE.

1129. OBJECTION VIII. La détermination de la Volonté, eſt toujours néceſſitée par le jugement de l'entendement, qui la précede & qui l'occaſionne : *Jugement pratique*, qui n'eſt pas libre en lui-même, & qui eſt toujours néceſſairement connexe avec l'action ou avec la non-action qui en eſt l'objet.

Par exemple, ſoit un Militaire appellé en duel ! S'il ſe détermine à l'accepter ; c'eſt parce qu'il juge actuellement que l'acceptation du duel, eſt un bien préférable à la non-acceptation : ſans quoi, il ne l'accepteroit pas. S'il ſe détermine à ne pas l'accepter ; c'eſt parce qu'il juge actuellement que la non-acceptation du duel, eſt un bien préférable à l'acceptation ; ſans quoi, il l'accepteroit.

Donc, pour quelque parti que ſe décide ce Militaire appellé en duel ; ſa détermination eſt néceſſaire, & non libre : puiſqu'elle eſt l'*effet néceſſaire* d'un jugement pratique, qu'il n'eſt pas en ſa puiſſance de ne pas avoir. Car, dépend-il de ce Militaire, d'avoir d'autres lumieres, d'avoir une autre maniere de voir ; que celles qu'il a ? Et, avec les lumieres ou avec la maniere de voir qu'il a ; dépend-il de lui de juger autrement qu'il ne juge ? Et, jugeant comme il juge, dépend-il de lui de prendre une autre détermination, que celle qu'il prend ?

Il eſt clair qu'on peut dire la même choſe, de l'Ambitieux, du Voluptueux, de l'Avare, & ainſi du reſte, à l'égard de toute action que nous appellons libre ; & par conſéquent, que toute action que

nous appellons libre, eſt une *action néceſſitée par le Jugement pratique*, qui la précede & qui l'occaſionne.

RÉPONSE. Cet argument, que preſſent & que reſſaſſent avec enthouſiaſme, d'après Collins, deux Philoſophes célebres, qui ſemblent nés pour montrer à notre ſiecle juſqu'où peut aller & la richeſſe & la bizarrerie du génie, n'eſt au fond qu'un puérile Sophiſme, que ſent toujours un eſprit juſte & droit; lors même qu'il n'eſt pas en état de l'analyſer, & de le montrer comme ſophiſme.

Nous avons déjà donné une idée générale & préliminaire du ſophiſme dont il eſt ici queſtion: en montrant que le terme de *Jugement pratique*, eſt un terme équivoque, qui ſignifie & la *derniere fonction de l'entendement*, & la *premiere fonction du pouvoir ſoi déterminant:* deux choſes qu'il faut ne point confondre, & dont la ſimple diſtinction réduit à rien toute la force de l'objection préſente. (1120).

Pour faire voir & ſentir que tout n'eſt que ſophiſme dans cette objection: analyſons-la en peu de mots, dans l'exemple même qu'elle met en avant, & qui la généraliſe,

I°. Il ne dépend pas du Militaire appellé en duel, d'avoir d'autres lumieres, que celles qu'il a: mais il dépend de lui, de faire uſage de toutes les lumieres qu'il a.

Il dépend de la volonté de ce Militaire, avant de ſe déterminer pour ou contre l'acceptation du duel, de délibérer & de réfléchir ſur ce qu'il a à faire dans la ſituation où il ſe trouve; de comparer les principes de la raiſon & de la religion, qui ſont écrits dans ſon eſprit & dans ſon cœur, & qui lui défendent d'accepter le duel, avec les principes du faux honneur, qui n'exiſtent que dans un préjugé barbare & féroce, & qui lui ordonnent d'accepter le duel: de

mettre comme en regard dans ſon entendement, tout le bien & tout le mal, tout l'avantage & tout le déſavantage, que peut & que doit lui procurer l'acceptation ou la non-acceptation du combat criminel qu'il médite.

II°. Après cet examen, évidemment poſſible, évidemment libre : il dépend de la volonté de ce Militaire, de ſe déterminer & de ſe décider à ſon gré, ou pour le bien qu'il voit dans l'acceptation du duel ; ou pour le bien qu'il voit dans la non-acceptation du duel.

Ces deux partis oppoſés ont chacun, des raiſons de bien & des raiſons de mal, des motifs attrahens & des motifs rétrahens : aucun des deux ne néceſſite donc la volonté de ce Militaire, laquelle reſte maîtreſſe de ſa détermination. (1127).

III°. Quand ce Militaire ſe décide enfin pour un parti, par exemple, pour l'acceptation du duel ; il juge intérieurement, d'après les lumieres qu'il a, d'après ſa maniere de voir, non qu'*il faut* néceſſairement l'accepter, mais qu'*il veut* librement l'accepter ; ce qui eſt fort différent, & ce qui fonde tout le préſent ſophiſme.

En prenant une déciſion qui entraîne le duel, il voit & il ſent qu'il a un vrai pouvoir de prendre une déciſion qui excluroit le duel : il eſt donc libre, même ſous le jugement pratique d'après lequel il ſe détermine pour le duel. Il fait ſa volonté, en acceptant le duel : mais il ſent qu'il auroit pu faire ſa volonté, en ne l'acceptant pas.

1130. REMARQUE I. Ce que nous venons de dire au ſujet du duel ; on peut le dire de même, de toute autre détermination libre, où les *motifs de la Paſſion* & les *motifs du Devoir*, ſe trouvent en conflit & en oppoſition. Ainſi cette réponſe eſt générale ; &

elle peut s'appliquer à toute action qui a & des motifs attrahens & des motifs rétrahens, sur lesquels peut délibérer & réfléchir l'entendement, & d'après lesquels se détermine & se décide la volonté.

I°. L'homme qui se livre à une passion déréglée, *fait sa volonté :* en se déterminant librement à une action illicite & criminelle, par des motifs qui flattent sa passion, mais que sa raison improuve & condamne ; par des motifs auxquels il lui plaît de céder, mais auxquels il sent qu'il pourroit & qu'il devroit résister.

II°. L'homme qui résiste à une passion déréglée, *fait sa volonté :* en se déterminant à une action honnête & vertueuse, par des motifs dont sa passion souhaiteroit la non-existence, mais que sa volonté respecte ; quoiqu'ils soient contraires à ses penchans les plus rapides & les plus flatteurs.

Le premier est coupable : parce qu'*il veut* préférer une passion qui le flatte, à l'obéissance à la Loi. Le second est vertueux : parce qu'*il veut* préférer l'obéissance à la Loi, à une passion qui le flatte.

III°. En agissant bien, ou en agissant mal, d'après leur Jugement pratique ; ils sentent également l'un & l'autre qu'ils ont actuellement en eux-mêmes, un *vrai pouvoir* d'agir d'une maniere diamétralement opposée : soit lorsque la volonté préfere la passion au devoir ; soit lorsque la volonté préfere le devoir à la passion. L'un & l'autre sent donc intimement (& quel témoignage moins suspect & plus convaincant que celui du sentiment intime) qu'*il conserve sa liberté, en l'exerçant :* qu'il reste libre d'une liberté d'indifférence, dans la détermination même qu'il prend d'après les lumieres de son entendement, & qui devient son jugement pratique.

IV°. En général, l'homme est toujours libre, même sous son *Jugement pratique*, à l'égard d'une action

faite ou omise, à faire ou à omettre : lorsqu'il dépend ou qu'il a dépendu réellement & completrement de sa volonté, de faire ensorte que cette action, bonne, ou mauvaise, ou indifférente, existât ou n'existât pas.

1131. REMARQUE II. Si un homme robuste & vigoureux, auquel je ne puis résister, force mon bras malgré moi à une action illicite en elle-même ; je ne suis point coupable : au lieu que, si un homme éloquent & persuasif, dont l'éloquence me séduit & m'entraîne, m'engage à faire la même action ; je suis coupable. D'où vient donc cette différence ; puisqu'ils semblent l'un & l'autre me ravir également ma liberté : le premier, par la force méchanique de son corps ; le second, par la force persuasive de son ame ?

La différence vient de ce que, dans le premier cas, je n'ai point de liberté relativement à l'action à laquelle on me force ; puisque je fais de vains efforts pour m'empêcher de la faire : au lieu que, dans le second cas, je conserve toute ma liberté relativement à l'action à laquelle on m'invite, sans m'y forcer.

Dans le premier cas, l'action ne doit aucunement son existence à ma volonté : puisqu'elle existe contre le vœu de ma volonté. Dans le second cas, l'action doit son existence à ma volonté : puisqu'elle n'existeroit point, si ma volonté ne prenoit pas par elle-même la détermination d'où dépend son existence.

1132. OBJECTION IX. Si la *détermination de la volonté*, n'est pas nécessitée par les lumieres de l'entendement : il s'ensuit que l'homme pourra agir, lorsque toutes ses lumieres concourront à lui dire de ne pas agir ; & que l'homme pourra ne pas agir, lorsque toutes les lumieres lui diront qu'il doit agir. Or,

si cela eſt poſſible, ſuppoſons-le réaliſé. Suppoſons donc que l'Etre raiſonnable ſe détermine librement à agir, lorſque toutes ſes lumieres lui diſent de ne pas agir. Dans ce cas, il eſt évident que l'Etre raiſonnable ne ſera plus qu'un être ſans raiſon; & que ſi l'homme a un vrai pouvoir d'agir autrement que ſelon ſes lumieres, & qu'en cela conſiſte ſa liberté : la liberté humaine n'eſt que le pouvoir d'être déraiſonnable & abſurde.

RÉPONSE. Le Sophiſme de cet argument conſiſte à confondre d'abord le *pouvoir d'agir ſagement*, avec le *ſimple pouvoir d'agir* : à confondre enſuite les lumieres que l'*on veut* ſuivre, avec les lumieres que l'*on devroit* ſuivre. Otez de l'objection, cette double équivoque; & elle ſe réduira à rien.

I°. Nous avons déjà obſervé que l'entendement eſt deſtiné à éclairer la puiſſance active de l'homme; mais qu'il ne la conſtitue pas. La force active de l'homme eſt donc indépendante dans ſa nature, des lumieres de l'entendement : elle peut donc l'être auſſi dans ſon action. (1101 & 1102).

L'homme ſage ne peut agir ſagement, qu'en ſuivant les lumieres de ſon entendement. Mais comme il n'eſt pas de l'eſſence de l'homme, d'être toujours ſage en tout : il eſt poſſible que l'homme agiſſe contre les lumieres de ſon entendement. Le *pouvoir réel d'agir*, n'eſt donc pas borné dans l'homme, au pouvoir d'agir ſagement.

Il y a dans l'homme, un *double motif d'action*; ſavoir, ſa raiſon & ſes penchans. Sa raiſon lui dit ce qu'il doit faire ou omettre : mais ſouvent ſes penchans l'inclinent à faire ce que lui défend ſa raiſon; ou à omettre ce que ſa raiſon lui commande. Et comme il a intrinſequement le choix & l'option entre l'objet qu'approuve ſa raiſon, & l'objet qu'appe-

tent ſes penchans : il dépend de lui de ſe déterminer pour l'un ou pour l'autre indifféremment. En ſe déterminant pour l'objet qu'avoue ſa raiſon, il agit & librement & ſagement. En ſe déterminant pour l'objet qu'appetent ſes penchans & que déſavoue ſa raiſon ; il agit librement, mais il n'agit pas ſagement.

Delà, dans le plus élégant & le plus ſenſible des Poëtes, ce cri éloquent du ſentiment expérimental, qui eſt ſi diamétralement oppoſé à l'abſurde ſyſtême des lumieres néceſſitantes. La paſſion veut une choſe, la raiſon en veut une autre : dans ce conflit, je vois le bien, & je fais le mal ; j'approuve le mieux, & je me détermine pour le pire. *Aliudque Cupido, Mens aliud ſuadet : video meliora proboque ; deteriora ſequor !*

II°. L'homme a néceſſairement un penchant pour le bien, connu comme bien : mais il n'a pas toujours un penchant néceſſaire ou néceſſitant pour le bien, connu comme bien. Ainſi, avoir néceſſairement un penchant pour le bien, & avoir un *penchant néceſſaire* pour le bien, ſont deux choſes fort différentes. Celle-ci emporte une néceſſité intrinſeque : celle-là en fait abſtraction.

Parmi les biens connus, qui ſont en priſe aux puiſſances affectives de l'homme ; il y en a qui ſont défendus par les Loix divines ou humaines. L'homme peut donc avoir néceſſairement dans ſes puiſſances affectives, un penchant intrinſeque pour des biens dont la jouiſſance lui eſt interdite.

Si ce penchant intrinſeque étoit néceſſaire ou néceſſitant : il n'y auroit point de liberté pour l'homme à cet égard. La connoiſſance d'un bien dans l'entendement, entraîneroit un penchant néceſſitant pour ce bien dans la volonté.

III°. Mais, dans l'état préſent de notre nature ; tout bien connu a & des *raiſons de bien* & des *raiſons de mal*, des motifs attrahens & des motifs rétrahens.

Il y a donc, dans tout bien connu, dans tout bien qu'atteint & que représente notre entendement, & un point de vue qui peut intéresser & un point de vue qui peut rebuter les puissances affectives de notre volonté : qui par-là reste maîtresse de sa détermination; & qui souvent se détermine librement pour les lumieres qu'*elle veut* suivre ou qu'il lui plaît de suivre, contre les lumieres qu'elle sent bien qu'*elle devroit* suivre.

FAUSSES IDÉES DE LA GRACE ET DE LA CONCUPISCENCE.

1133. OBJECTION X. Assurer que l'homme est libre, c'est assurer que l'on peut connoître & déterminer jusqu'où peut aller dans l'homme, la force de la Grace céleste, la force de la Concupiscence terrestre, la force du Mal-aise & de la Passion. Or, qui peut connoître & déterminer tout cela dans soi-même; & à plus forte raison, qui peut connoître & déterminer tout cela dans autrui !

RÉPONSE. Sans connoître & sans déterminer jusqu'où peut aller dans moi, la force de la grace céleste, la force de la concupiscence terrestre, la force du mal-aise & de la passion : je puis assurer que je suis libre, quand j'ai le sentiment intime de ma liberté. Ainsi, quand même il seroit possible qu'il y eût des circonstances de choses, où je ne fusse pas libre : je ne puis douter que je ne sois libre, quand je sens que j'agis librement. Et en vertu du jugement d'analogie ; je puis décider que tout homme qui se trouvera dans une situation semblable à celle où je me sens libre, a une liberté semblable à la mienne.

I°. La Raison seule ne suffiroit peut-être pas pour décider que l'homme soit toujours libre sous la grace céleste & sous la concupiscence terrestre : parce

que la raiſon ne peut pas ſuffiſamment meſurer & l'intenſité & l'action de ces deux grands mobiles de notre volonté libre.

Mais la révélation a ſuppléé à cet égard au défaut de la raiſon : en nous apprenant, d'après l'infaillible témoignage de Dieu lui-même, d'où elle émane authentiquement, que toute grace & que toute concupiſcence eſt réſiſtible en elle-même. (1117).

II°. Le *Mal-aiſe* fait naître en nous le deſir ou le beſoin des biens ſenſibles. Delà la *Concupiſcence terreſtre*; qui n'eſt autre choſe que ce deſir plus ou moins véhément, que ce beſoin plus ou moins preſſant; & qui portée à un grand degré d'effervescence, ſe nomme paſſion.

Mais, puiſque la Révélation divine nous apprend que la Concupiſcence n'eſt point irréſiſtible dans l'homme; elle nous apprend par-là même, que le Mal-aiſe ne l'eſt pas : ou que l'homme a toujours un *vrai pouvoir*, prochain ou éloigné, de réſiſter au penchant, au deſir, au beſoin, à la paſſion, qui l'incline plus ou moins violemment vers les divers objets ſenſibles, dont la jouiſſance lui eſt défendue & interdite. (1095).

III°. En vain dira-t-on que ſous le *Mal-aiſe*, l'Ame s'élance en quelque ſorte malgré elle vers les biens ſenſibles qui l'intéreſſent : que ces biens ſenſibles ſont, malgré elle, l'objet de ſes penſées, pendant le jour; l'objet de ſes rêves, pendant la nuit : que, tant qu'elle s'en voit privée, le bien-être la fuit, l'ennui l'aſſiege, une agitation inquiete la déchire & la tourmente.

Tout cela prouve, non que l'Ame n'a pas, dans cet état, un *vrai pouvoir* de réſiſter à ſes penchans & à ſes deſirs : mais ſimplement que ce pouvoir vrai & réel exige d'elle, dans cet état, ainſi qu'elle le ſent, & des efforts & des combats. Et la preuve irréfraga-

ble par où il conste qu'elle a & qu'elle croit avoir un vrai pouvoir de résister à ses penchans & à ses desirs, lors même qu'elle s'y livre : c'est que souvent elle se repent d'avoir cédé à sa passion, au moment même que sa passion est satisfaite.

Le *Repentir* annonce la liberté : puisqu'il est absurde qu'on se repente de n'avoir pas fait, ce qu'il étoit impossible de faire : de n'avoir pas évité, ce qu'il étoit impossible d'éviter. Qui s'est jamais repenti d'avoir eu une de ses maisons, consumée par le feu du ciel ; une de ses vignes, ravagée par la grêle : ou de n'avoir pas pris des mesures & des moyens, pour prévenir ou pour empêcher ces désastres ?

FAUSSES IDÉES DU PENCHANT POUR LE PLUS GRAND BIEN.

1134. OBJECTION XI. La volonté humaine se décide toujours nécessairement pour le bien qui la flatte le plus, ou pour lequel elle a le plus de goût & de penchant : comme l'observe ou comme le prétend le Saint Evêque d'Hyppone, dans ce fameux Texte : *Quod magis nos delectat, secundùm id operemur, necesse est.*

Donc la Liberté humaine ne consiste que dans le *pouvoir passif* qu'a notre ame, de recevoir un plus ou moins grand penchant pour les divers objets qu'atteint notre entendement ; & d'être entraînée vers l'objet qui la flatte le plus, ou pour lequel elle a un goût ou un penchant prédominant.

RÉPONSE. Nous avons déjà observé ailleurs que les Peres de l'Eglise, doivent être considérés sous deux points de vue fort différens : savoir, ou comme philosophant selon leur génie particulier ; ou comme rapportant la Tradition dogmatique du Christianisme ; & que dans l'un & dans l'autre cas, leur autorité est fort différente : ce qu'il faut bien remarquer,

& dans ce qui concerne cette objection, & dans ce qui concerne l'objection ſuivante. (1092).

I°. Le Sentiment intime nous apprend que ſouvent nous agiſſons contre notre goût prédominant : que ſouvent nous faiſons violence à nos penchans les plus rapides & les plus flatteurs. Il eſt donc évident, ou que l'obſervation de Saint Auguſtin n'eſt pas exacte : ou que l'on ne prend pas le vrai ſens de cette obſervation ; & c'eſt à cette derniere partie du dilemme, que nous nous en tenons.

La preuve déciſive que ce ſaint Docteur ne penſoit pas que la volonté humaine ſe détermine toujours néceſſairement pour ce qui la flatte davantage : c'eſt qu'il aſſure lui-même, dans le Livre de ſes Confeſſions, qu'il ne faiſoit pas, en certaines circonſtances de ſa vie, les choſes pour leſquelles il avoit incomparablement le plus de goût & de penchant. *Non faciebam id quod incomparabili affectu mihi magis placebat.* Lib. 1. cap. 3.

II°. Quel que puiſſe être le vrai ſens du fameux Texte que renferme l'objection préſente ; il eſt certain que ce Texte, qui fait tout le fondement d'un Syſtême proſcrit & anathématiſé par l'Egliſe, ne ſignifie pas que la volonté humaine ſuive toujours néceſſairement ſes goûts & ſes penchans prédominans : puiſque le ſentiment intime, puiſque la raiſon, puiſque l'Auteur même de ce Texte, puiſque l'autorité infaillible de l'Egliſe aſſemblée & de l'Egliſe diſperſe, nous apprennent & nous atteſtent le contraire. (1117).

III°. Le Texte dont il eſt ici queſtion, & dont le ſens eſt fort équivoque & fort ténébreux, ſemble ne ſignifier autre choſe : ſinon que nos *actes extérieurs* ſuivent néceſſairement la détermination libre de notre volonté. Ces actes extérieurs ſont cenſés nous être plus agréables à tout prendre, que leur oppoſé ou

que leur omission : puisque notre volonté se détermine librement à les *préférer* à leur opposé ou à leur omission ; à vouloir leur existence, plutôt que leur omission, plutôt que l'existence de leur opposé.

Cette *préférence libre*, cette détermination libre, d'où résulte nécessairement l'action extérieure ; voilà assez vraisemblablement le *Quod magis nos delectat* dont il est ici question : ce qui n'annonce, dans cette action extérieure, dans cette action librement préférée à son opposé ou à son omission, qu'une nécessité conséquente à notre Libre-Arbitre.

IV°. Si ce même Texte a trait à quelques-unes des déterminations intrinseques de notre ame : il est certain qu'il ne peut se rapporter qu'à celles qui y sont indélibérées, qui y précedent la réflexion, qui y naissent de ses mouvemens spontanés. Et alors on peut lui appliquer cette célebre distinction des Ecoles, qui est connue de tout le monde : *Secundùm id operemur necesse est, quod nos magis delectat : delectatione indeliberatâ, concedo : delectatione deliberatâ, nego.*

FAUSSES IDÉES SUR QUELQUES TEXTES DE L'ÉCRITURE ET DES SAINTS PERES.

1135. OBJECTION XII. Combien de Textes de l'Ecriture sainte, & en particulier des Epîtres de Saint Paul, combien de Textes des Saints Peres, & en particulier de Saint Augustin, ne pourroit-on pas citer en faveur de la Fatalité, ou contre le Libre-Arbitre? Donc il n'est pas aussi décidé qu'on le prétend, que la Liberté humaine soit l'objet d'un dogme fondamental de la Religion catholique.

RÉPONSE. Il est de toute notoriété, que l'existence du libre Arbitre dans l'homme, a toujours été un point fondamental de la Croyance des Hébreux

& des Chrétiens, qui pensoient d'après les Livres inspirés ; ainsi que la chose nous est constatée le plus authentiquement & le plus complettement, & par l'Ecriture & par la Tradition. Tout annonce & tout suppose l'existence de notre libre Arbitre, dans le ton général & dominant qui regne & qui se fait sentir, & dans les Livres saints, & dans les Ouvrages des Saints Peres.

Par conséquent, s'il se trouve, ou dans ceux-là, ou dans ceux-ci, quelques *Textes équivoques*, qui paroissent opposés à ce ton général & dominant : il est évident que ces textes équivoques, doivent être expliqués, & rapportés à leur vrai sens, par une infinité d'autres textes clairs & formels, qui ne laissent & ne peuvent laisser aucun doute raisonnable sur la vraie doctrine des Livres inspirés, sur la vraie persuasion des Saints Peres, à cet égard. Pour prévenir les difficultés & les chicanes que l'on pourroit faire naître contre le libre Arbitre, d'après ces textes détournés de leur vrai sens ; il suffira de donner quelque attention à trois points de vue généraux de la doctrine des Saints Peres, sur cet objet.

I°. Le péché d'origine, selon la doctrine des Livres saints & des Saints Peres, a tellement augmenté en nous la *Concupiscence*, ou le penchant pour le bien & pour le plaisir sensible ; que, dans cet *Etat de nature déchue & dépravée*, il nous est impossible, en mille & mille circonstances, de faire le bien qui nous est commandé, d'éviter le mal qui nous est défendu, sans le secours d'une grace surnaturelle.

C'est de cette *nécessité absolue de la grace surnaturelle*, c'est de cette impossibilité d'observer tous les commandemens de Dieu sans le secours de la grace surnaturelle, dans l'état de nature déchue & corrompue, que parlent les Saints Peres : en combattant les pernicieuses erreurs de Pélage & de ses Sectateurs (1109).

Or, soutenir la nécessité absolue de la grace surnaturelle, dans l'état de nature déchue & corrompue : ce n'est point y détruire la liberté ; ce n'est point y admettre la fatalité.

Par exemple, quand Saint Augustin dit qu'*Adam, en péchant par son libre arbitre, s'étoit perdu lui-même, & avoit perdu son libre arbitre ;* ce saint Docteur prouve ou enseigne aux Disciples de Pélage, que le Pere du genre humain, en péchant par son libre arbitre, avoit perdu pour lui & pour sa postérité, ce pouvoir primitif qu'il avoit, dans l'*Etat d'innocence & de justice originelles*, de faire le bien & d'éviter le mal, par les simples forces de sa nature alors plus parfaite : & que depuis lors, la Volonté humaine, viciée & corrompue par ce péché d'origine, avoit un besoin indispensable d'être guérie & fortifiée par la grace céleste ; pour avoir en elle-même un *vrai pouvoir*, un pouvoir entier & complet, de pratiquer méritoirement le bien, & de résister efficacement au penchant rapide qui la porte naturellement vers le mal.

II°. Les Saints Peres, qui ne prévoyoient pas l'abus que l'on pourroit faire un jour de leurs expressions, donnent quelquefois le nom de *Nécessité*, à une grande difficulté ; le nom de *Coaction*, à la simple nécessité intrinseque. Et c'est ainsi que nous nous exprimons encore aujourd'hui, en mille & mille circonstances, où il seroit absurde d'exiger toute la précision dogmatique.

Ainsi, quand les Saints Peres, dans quelques-uns de leurs Ouvrages oratoires, où ils ont plus en vue d'émouvoir que d'instruire, disent quelquefois que *l'habitude du crime, devient une nécessité au crime :* ils n'entendent & ils ne peuvent entendre par-là, qu'une *nécessité morale ;* qui n'est autre chose qu'une grande difficulté à vaincre, & qui est rarement vaincue.

De même, quand ils disent que *n'être point forcé, c'est être libre*; il est clair que par cette exemption de coaction, ils n'entendent & ne peuvent entendre qu'une exemption de nécessité : puisqu'ils reconnoissent que la nécessité peut avoir lieu dans les actes intérieurs de notre volonté ; & qu'il est démontré que la *coaction* n'y sauroit jamais avoir lieu. (1114 & 1116).

III°. Il y a, selon les Saints Peres, & une *Liberté prochaine*, & une *Liberté éloignée* : au défaut de la premiere, la seconde suffit pour l'action. Ainsi, quelques textes des Livres saints ou des Saints Peres, qui semblent attaquer la Liberté en général, peuvent ne regarder que la Liberté prochaine & immédiate : sans toucher à la liberté éloignée & médiate, qui rend toujours l'action possible. (1105).

De tout cela, que résulte-t-il ? Il en résulte que tous les textes des Livres saints ou des Saints Peres, qui sembleroient attribuer quelque fatalité à ce que nous nommons nos actions libres, quelque nécessité intrinseque à ce que nous nommons notre volonté ; peuvent & doivent s'entendre, ou relativement à la *nécessité de la grace divine*, sans laquelle nous ne pouvons rien dans l'ordre surnaturel : ou relativement à une *nécessité morale*, qui n'est autre chose qu'une grande difficulté à vaincre, & qu'il est en notre pouvoir de vaincre : ou relativement à un *défaut de Liberté prochaine*, que peut faire cesser la Liberté éloignée : ou relativement au *penchant naturel pour le bien en général*, qui est intrinseque à notre volonté, & qui fait qu'elle ne peut desirer & affectionner les choses, que sous l'idée & sous une raison de bien.

PARAGRAPHE SECOND.

COMPLÉMENS DE LA LIBERTÉ HUMAINE.

1136. DÉFINITION. ON nomme *Complémens de la Liberté humaine*, certains secours, naturels ou surnaturels, qui sont indispensablement nécessaires à l'homme, pour qu'il ait un *pouvoir réel & complet d'agir;* & sans lesquels la Liberté humaine, qui consiste essentiellement dans ce pouvoir réel & complet d'agir, ne seroit plus qu'un vain nom sans réalité.

La *Grace surnaturelle*, & le *Concours de Dieu*, tels sont, selon tous les Philosophes & selon tous les Théologiens, les deux seuls complémens de la Liberté humaine. Le premier complément, ou la Grace surnaturelle, n'est nécessaire à l'homme, que dans les opérations de l'ordre surnaturel. Le second complément, ou le Concours de Dieu, est nécessaire à l'homme, & dans les opérations de l'ordre surnaturel & dans les opérations de l'ordre naturel. Nous allons donner une idée suffisamment développée, de l'un & de l'autre.

LA GRACE SURNATURELLE.

1137. OBSERVATION. Le terme de *Grace*, exprime en général, la concession d'une chose qui est avantageuse, & qui n'est point due. Car si elle étoit due, ce ne seroit plus une grace, mais une justice. Parmi les graces que Dieu accorde & dispense gratuitement aux hommes, il y en a de plusieurs sortes, dont nous allons indiquer les principales divisions; afin que, par cette succinte analyse, on puisse mieux voir & mieux sentir quelle est précisément l'espece de graces, dont il est question dans la théorie de la Li-

berté; l'espece de graces, qui donne ou qui complette le *Pouvoir d'agir* dans l'ordre surnaturel.

I°. On peut diviser les graces du Ciel, en *graces naturelles*, qui comprennent les divers dons de la nature & de la fortune, tels que la santé, les talens, les richesses, tout ce qui va au bien de la vie présente; & en *graces surnaturelles*, qui comprennent tous les bienfaits que Dieu dispense pour le bien de la vie future, & relativement à l'économie générale & particuliere du salut éternel.

II°. On peut diviser les graces du Ciel, relativement à l'ordre surnaturel & à l'économie du salut, en *graces extérieures*, qui existent réellement pour nous, mais qui n'existent pas formellement dans nous, telles que sont les mérites du divin Rédempteur, les lumieres de la Révélation divine, le spectacle de la vraie Religion, la vigilance paternelle & le zele charitable des Ministres de l'Evangile, & ainsi du reste; & en *graces intérieures*, qui existent formellement en nous & pour nous, telles que sont ces saintes lumieres par où Dieu éleve notre entendement à la connoissance des biens surnaturels, ces saints mouvemens par où Dieu élance en quelque sorte notre volonté vers la jouissance des biens surnaturels; telles que sont, comme actes ou comme habitudes, la foi en ces biens surnaturels, l'espérance de ces biens surnaturels, la charité ou l'amour pour l'Auteur de ces biens surnaturels.

III°. On peut diviser les graces du Ciel, en les considérant comme existantes dans nos ames & comme relatives à notre bonheur surnaturel, en *graces habituelles*, qui ont dans nous une stabilité & une permanence, telles qu'y sont ou que peuvent y être la foi, l'espérance, la charité; & en *graces actuelles*, qui n'ont point en nous une semblable permanence, & qui n'y existent que comme des se-

cours passagers, que comme des actes ou des impressions transitoires, telles qu'y sont certaines inspirations surnaturelles, qui tendent à nous dégoûter du monde, à nous attacher à Dieu; certaines lumieres surnaturelles dans notre entendement, certains mouvemens surnaturels dans notre volonté, qui nous portent & nous inclinent à éviter le mal, à pratiquer le bien; à rentrer ou à persévérer dans les voies du salut.

Les graces intérieures & surnaturelles, actuelles ou habituelles, sont toutes destinées, par leur nature & dans les vues de Dieu, à opérer la *sanctification de l'ame* en qui elles existent. Mais parmi toutes ces graces, actuelles ou habituelles, reçues dans une ame, il n'y en a qu'une seule qui la sanctifie formellement, & qui la rende formellement agréable à Dieu; & cette *grace sanctifiante* est la charité.

IV°. On peut diviser les *graces actuelles*, ou ces lumieres surnaturelles de notre entendement & ces mouvemens surnaturels de notre volonté, qui nous inclinent à commencer ou à consommer notre sanctification; en *graces efficaces*, qui excitent au bien & qui le font faire; & en *graces excitantes & inefficaces*, qui excitent au bien & ne le font pas faire.

Les graces efficaces donnent ou complettent le pouvoir d'agir; les graces excitantes & inefficaces donnent ou complettent également le pouvoir d'agir. L'effet suit toujours les premieres, & jamais les dernieres.

C'est de ces deux sortes de graces, de la *Grace efficace* & de la *Grace inefficace*, qu'il est uniquement question dans la théorie de la Liberté.

1138. DÉFINITION. La *Grace surnaturelle*, cette grace céleste, efficace ou inefficace, qui donne ou qui complette le *Pouvoir d'agir* dans l'économie du Sa-

lut éternel, est, selon tous les Théologiens, une *Lumiere surnaturelle* dans l'entendement & un *Mouvement surnaturel* dans la volonté.

Comme lumiere, elle fait voir à notre ame, le bien des choses du salut. Comme mouvement, elle éleve ou elle élance en quelque sorte notre ame, vers le bien des choses du salut. Comme lumiere & comme mouvement, elle nous fait connoître & sentir le prix des biens invisibles, des biens de l'éternité.

1139. REMARQUE I. Cette connoissance & ce sentiment des biens du salut, susceptibles de différens degrés d'intensité & d'énergie, peuvent croître jusqu'à un tel point, dans une Ame que Dieu éclaire & que Dieu meut surnaturellement : que la privation de ces biens invisibles & éternels, fasse naître dans elle, un *Mal-aise intérieur*, assez semblable à celui qu'occasionne si souvent dans elle, la privation des biens présens & sensibles (1095).

Delà, dans cette Ame ainsi éclairée & ainsi mue par la grace surnaturelle, un desir plus ou moins véhément, un besoin plus ou moins énergique, de ces biens invisibles & éternels : qui, la détachant & la dégoûtant des biens du monde présent, portera & concentrera toutes ses affections dans les biens du monde futur.

Delà dans elle, un état d'inquiétude & d'agitation surnaturelles, assez semblable à celui où se trouvoit le grand Apôtre : quand, sous l'irradiation & sous l'impulsion de la grace divine, dégoûté de la vanité des biens de ce monde visible, & ne soupirant que pour les biens du monde invisible, il desiroit si vivement & si ardemment d'être délivré de la prison de son corps périssable ; de sortir de cette terre de proscription & d'exil ; d'être intimement & indissolublement uni, dans la céleste patrie, au Dieu créa-

teur, au Dieu rédempteur, au Dieu sanctificateur, source unique & intarissable du vrai bonheur des hommes. *Quis separabit me, de corpore mortis hujus! Cupio dissolvi & esse cum Christo!*

1140. REMARQUE II. La Raison peut nous donner par elle-même, & sans le secours de la Révélation, quelques lumieres sur la nécessité & sur la possibilité de cette *Grace surnaturelle*, dont nous venons de donner une idée générale.

I°. La Raison nous apprend, d'après le témoignage de notre propre expérience, que pour desirer un bien, il faut & le connoître & en sentir le besoin : selon l'axiome philosophique, *nihil volitum, quin præcognitum.* Delà le besoin de la grace surnaturelle, pour nous intéresser aux choses de l'ordre surnaturel.

Sans la grace surnaturelle, l'homme qui a reçu & qui n'a point perdu la foi aux biens invisibles de l'ordre surnaturel, pourra peut-être avoir *quelque velléité* pour ces sortes de biens. (1095).

Mais, sans une grace surnaturelle, il n'aura jamais ce *desir suffisamment énergique*, ce *besoin suffisamment sollicitant*, sans lesquels il ne sauroit avoir, ni un vrai pouvoir de les affectionner, ni un vrai pouvoir d'opérer les actes difficiles par où ils doivent être mérités & achetés.

II°. La Raison nous apprend encore, d'après le témoignage des idées, qu'un Dieu infiniment puissant & infiniment intelligent, doit avoir nécessairement en sa disposition, dans les trésors de sa providence indéfectible, une *infinie variété de graces surnaturelles*, de toute espece : par où il peut toujours donner à notre entendement la connoissance, & à notre volonté le desir des biens de l'ordre surnaturel. (417).

Ainsi, la possibilité de la grace surnaturelle, &

des graces surnaturelles de toute espece, est à la fois & un dogme de la raison & un dogme de la révélation.

1141. REMARQUE III. Le reste des connoissances que nous avons au sujet de la *grace surnaturelle*, émane presque tout entier de la Révélation & de la seule révélation. Elle nous apprend à cet égard, cette révélation divine :

I°. Qu'*il y a dans les intarissables trésors de la Providence céleste, & des graces efficaces & des graces inefficaces ;* & que les unes & les autres donnent toujours à l'homme auquel Dieu les accorde gratuitement, un *vrai pouvoir d'agir*, dans l'ordre surnaturel (*) :

II°. Qu'*aucune grace, même efficace, n'est irrésistible par sa nature ;* & que sous une grace quelconque, l'homme a toujours un *vrai pouvoir* de faire ce que cette grace l'incline à omettre ; d'omettre ce que cette grace l'incline à faire (1117) :

III°. Que *la grace surnaturelle ne manque jamais à l'homme par la faute de Dieu ;* & que, quoiqu'il soit impossible à l'homme, sous certaines effervescences de la concupiscence terrestre, d'accomplir quelques-uns des commandemens de Dieu sans le secours de la grace céleste ; l'observation de ces préceptes divins, positifs ou négatifs, est toujours réellement & complettement possible à l'homme : parce qu'il a toujours ou qu'il dépend toujours de lui d'avoir la grace surnaturelle, par le moyen de laquelle cette obser-

(*) « Tant les anciens que les modernes Théologiens, dit » le Catéchisme de Montpellier, conviennent tous qu'il y » a des *Graces efficaces*, qui excitent au bien, qui donnent » le pouvoir de le faire ; mais qui, par la résistance de la » volonté, n'ont pas l'effet auquel elles excitent : ce sont » ces graces-là, qu'on nomme *suffisantes* ».

vation lui devient réellement & complettement possible (1105) :

IV°. Que *l'homme peut bien ne point se rendre indigne des graces surnaturelles que Dieu lui dispense ;* mais qu'*il ne peut jamais les mériter d'une maniere proprement dite :* de sorte que ces graces surnaturelles, efficaces ou inefficaces, fruit des mérites du divin Rédempteur, ne cessent jamais d'être, dans l'homme à qui elles sont accordées, quelle que puisse être d'ailleurs sa perfection, un don gratuit du Pere céleste.

LE CONCOURS DE DIEU, MÉDIAT ET IMMÉDIAT.

CONCOURS MÉDIAT.

1142. DÉFINITION. On nomme *Concours médiat* du Créateur, tout ce qui rend la Puissance active d'une Créature quelconque, intelligente ou non-intelligente, *pleinement capable d'agir*, avant qu'elle devienne réellement agissante : ou tout ce qui est absolument nécessaire à cette Puissance active, pour qu'elle soit réellement & complettement puissance active, ou pour qu'elle ait réellement un vrai *pouvoir complet* de produire l'acte relativement auquel elle est appellée puissance. Par exemple,

I°. Dieu concourt médiatement à l'acte par lequel mon œil se dirige vers les objets visibles, par lequel mon œil atteint & me peint ces objets visibles : en donnant ou en conservant à mon œil, si mon œil peut être regardé comme une puissance active, & son organisation naturelle, & toutes les dépendances de cette organisation.

II°. De même, Dieu concourt médiatement aux actes surnaturels que je fais : en conservant les facultés naturelles de mon ame ; & en me donnant des graces surnaturelles, destinées à élever & à completter mes facultés naturelles, destinées à me mettre

en état de pouvoir produire ces actes surnaturels, qui excedent les forces de ma nature abandonnée à elle-même. (291).

1143. REMARQUE I. Ce *Concours médiat* peut & doit être envisagé, comme on voit, & relativement aux actes naturels, & relativement aux actes surnaturels. Dans le second cas, il dit quelque chose de plus que dans le premier.

I°. Le Concours médiat du Créateur, *relativement aux actes naturels*, n'est autre chose, que la conservation de la Puissance naturelle & de ses dépendances.

Par cela seul, par cette seule conservation, on conçoit que Dieu concourt médiatement à tous les actes de cette puissance : puisqu'il produit ou qu'il conserve les forces actives d'où dépend essentiellement l'existence de ces actes.

II°. Le Concours médiat du Créateur, *relativement aux actes surnaturels*, exige, du côté de Dieu, outre la conservation de la Puissance naturelle & de ses dépendances, la concession de tous les secours surnaturels dont peut avoir besoin cette puissance naturelle pour avoir un *pouvoir entier & complet* d'agir dans l'ordre surnaturel.

Selon la plupart des Philosophes, ces secours surnaturels sont assurés & accordés en tems & lieu à la Puissance naturelle, en vertu d'un *Décret indifférent* : décret par lequel Dieu a décerné d'accorder toujours à la Créature raisonnable, quand elle aura occasion de produire des actes surnaturels, une grace céleste, sous laquelle elle pourra se déterminer par elle-même, à faire le bien ou à l'omettre, à faire le bien ou l'opposé du bien, indifféremment & à son choix. (1005 & 998).

Selon Bannès & ses Disciples, ces secours surna-

turels

turels sont assurés & accordés en tems & lieu à la Puissance naturelle, en vertu d'un *Décret prédéterminant :* décret par lequel Dieu a décerné de donner à la Créature raisonnable, en telle & telle circonstance, une grace céleste qui la prédéterminera efficacement au bien ; & en telle & telle autre circonstance, une autre grace céleste, sous laquelle la concupiscence la prédéterminera au mal.

1144. REMARQUE II. Tous les Philosophes s'accordent à reconnoître par-tout, dans l'action quelconque des Créatures, la *nécessité du Concours médiat* du Créateur : parce qu'il est évident que la Créature quelconque, matérielle ou immatérielle, intelligente ou non-intelligente, en la supposant active, ne peut agir dans l'ordre naturel ou dans l'ordre surnaturel ; sans que l'Etre incréé & créateur, de qui elle dépend en tout essentiellement, lui donne & lui conserve tout ce qui lui est nécessaire pour l'action.

CONCOURS IMMÉDIAT.

1145. DÉFINITION. On nomme *Concours immédiat* du Créateur, l'influence immédiate du Créateur sur l'action de la Créature : en telle sorte que l'action quelconque, libre ou nécessaire, vertueuse ou criminelle, de la Créature, doive indivisiblement son existence entiere & totale à ces deux causes ; savoir, à l'influence immédiate du Créateur, & à l'influence immédiate de la Créature. Par exemple,

I°. En supposant que le mouvement actuel d'un cabriolet, ait pour cause efficiente l'action du cheval qui le traîne : ce *mouvement actuel* du cabriolet, selon les partisans du Concours immédiat, résulte immédiatement & indivisiblement de l'action conjointe & simultanée de deux causes efficientes : savoir, de l'action du cheval, qui le produit immédiatement & to-

talement ; & de l'action de Dieu, qui dans le même tems le produit aussi immédiatement & totalement avec le cheval.

II°. De même, quand mon ame prend & produit une de ses déterminations libres : cette *détermination libre*, selon les partisans du Concours immédiat, est produite immédiatement & indivisiblement par l'action conjointe & simultanée de deux causes efficientes : savoir, par l'action immédiate de mon ame, & par l'action immédiate de Dieu.

L'association de l'action de Dieu à l'action quelconque de la Créature ; voilà donc ce qu'on entend par le terme de Concours immédiat.

1146. REMARQUE I. Le *Concours immédiat* ne peut point être admis par quelques Philosophes modernes, qui ont prétendu que Dieu est l'unique agent de la Nature, l'unique cause efficiente de toutes choses ; & que les Créatures quelconques, intelligentes ou non-intelligentes, ne sont que des *Etres en tout passifs*, dont Dieu produit toutes les modifications.

Il est évident que, dans cette opinion, il n'y a point de *Concours d'action*, de la part de Dieu & des Créatures, relativement à la production d'un même effet ; par exemple, relativement à la production du mouvement dans un cabriolet, d'une détermination dans mon ame : puisque, dans cette opinion, les Créatures ne sont en rien actives.

1147. REMARQUE II. Parmi les Philosophes qui admettent une *Action réelle*, plus ou moins étendue, plus ou moins restreinte, dans les Créatures : les sentimens sont partagés au sujet du *Concours immédiat*. Les uns l'admettent comme nécessaire : les autres, en plus petit nombre, le rejettent comme inutile.

I°. Selon les premiers ; pour que mon Ame produise une volition, en genre de bien ou de mal ; il ne suffit pas que mon ame ait actuellement & l'existence & son activité naturelle & tous les complémens qui sont nécessaires pour produire cette volition : ce qui constitue en elle, le Concours médiat. (1142).

Il faut de plus que Dieu produise physiquement & immédiatement avec mon ame, cette volition : en telle sorte que cette volition indivisible soit à la fois immédiatement produite, & totalement par mon ame, & totalement par le Créateur : ce qui constitue le Concours immédiat.

II°. Selon les derniers, pour que mon Ame produise cette même volition ; il faut uniquement que le Créateur conserve à mon ame, & son existence, & son activité naturelle ; & qu'il lui donne une grace surnaturelle, si la volition à produire a pour objet une chose de l'ordre surnaturel : moyennant quoi, mon ame produit seule, & sans l'influence physique & immédiate du Créateur, cette volition ; & le concours immédiat de Dieu, devient inutile dans cette opération, & par-là même, dans toute autre action semblable.

1148. REMARQUE III. Pour achever de donner une idée exacte du Concours immédiat : nous allons montrer ici en peu de mots, les raisons sur lesquelles on se fonde, soit pour l'établir, soit pour le combattre.

I°. Ceux qui *soutiennent le Concours immédiat*, tâchent de l'établir par ce raisonnement, qui fait toute la base & tout le fondement de leur sentiment.

La Raison nous apprend qu'il faut attribuer au Créateur, le plus grand domaine possible sur la Créature : qu'il faut attribuer à la Créature, la plus grande dépendance possible du Créateur. Or, pour

que cela ait lieu, il faut néceſſairement que la Créature dépende du Créateur, non-ſeulement quant à ſon exiſtence, mais encore *quant à ſes opérations* : & par conſéquent qu'elle ait beſoin, pour agir, non-ſeulement du Concours médiat, mais encore du Concours immédiat de Dieu. Car ſi elle n'a pas beſoin du Concours immédiat de Dieu, pour agir : elle ne dépend de Dieu que pour ſon exiſtence, ſans en dépendre pour ſon action.

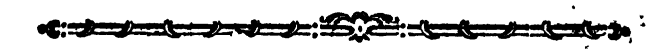
II°. Ceux qui *rejettent le Concours immédiat*, prétendent que leur ſentiment ne donne aucune atteinte au ſouverain domaine de Dieu ; & que, dans leur opinion, la Créature eſt toujours dans une entiere & complette dépendance de ſon Créateur, ſoit relativement à *ſon exiſtence*, ſoit relativement à *ſes opérations* : puiſque, pour qu'elle puiſſe agir, il faut néceſſairement qu'il plaiſe au Créateur de lui conſerver & ſon exiſtence & ſes facultés naturelles ; & qu'il n'y a aucun inſtant où le Créateur ne puiſſe la priver de ſon exiſtence & de ſon activité naturelle, d'où dépend eſſentiellement & perſévéramment & univerſellement ſon action.

Ils prétendent par conſéquent, qu'il n'y a dans leur opinion, aucune action quelconque de la Créature, dont l'exiſtence ne ſoit eſſentiellement & complettement dépendante du Créateur : quoique leur opinion ne montre pas les *actions de la Créature*, comme produites par l'influence immédiate & concomitante du Créateur ; influence que rien ne ſuppoſe & que rien n'établit.

1149. REMARQUE IV. Il eſt aiſé de voir & de ſentir que cette diſpute philoſophique, au ſujet du Concours immédiat, mérite aſſez peu que l'on prenne parti avec chaleur, pour ou contre : puiſque de part & d'autre, on reçonnoît également le

souverain domaine du Créateur, & l'*entiere & permanente dépendance de la Créature* ; & qu'il ne s'agit, dans les vaines subtilités dont on fatigue les Ecoles sur cet objet, que de déterminer le point où commence & la maniere dont s'effectue cette entiere & permanente dépendance de la Créature à l'égard du Créateur : ce qu'on ne déterminera certainement jamais par cette voie.

Sans adopter & sans rejetter l'opinion qui admet le Concours immédiat de Dieu, dans l'action quelconque des Créatures : nous nous bornerons ici à avertir que c'est l'opinion la plus universellement reçue dans les Ecoles philophiques & théologiques ; & que nous aurons encore occasion d'en parler indirectement, dans le troisieme paragraphe de la Section suivante. (1230 & 1238).



SECONDE SECTION.

PUISSANCES DE L'AME HUMAINE.

1150. DÉFINITION. ON nomme *Puissances de l'Ame humaine*, les diverses facultés, actives ou passives, qu'elle a, de faire quelque chose, ou de recevoir quelque chose.

Par exemple, le pouvoir de connoître le vrai, est sa puissance ou sa faculté intellective : le pouvoir d'aimer le bien, est sa puissance ou sa faculté affective : le pouvoir de choisir entre deux biens de même espece ou de différente espece, est sa puissance ou sa faculté élective ; & ainsi du reste.

Pour se former d'abord, avec assez de précision, une idée générale des différentes facultés de l'Ame humaine : il suffira de se rappeller ici bien exacte-

ment, ce que nous avons dit ailleurs, au sujet & de la *Puissance* & de l'*Acte*, en général. Là, on trouvera comme le germe de tout ce qui va être développé & établi dans cet article. (173 & 175).

PERFECTIBILITÉ DES PUISSANCES DE L'AME HUMAINE.

1151, OBSERVATION. En réfléchissant sur le développement & sur le progrès des différentes Facultés, ou des *différentes Puissances* de l'Ame humaine; ou en observant philosophiquement l'Etre sensible & raisonnable, depuis les premiers tems de son existence, jusqu'au tems où ses différentes puissances arrivent à leur plus haut degré de perfection :

On peut statuer ou conclure, avec assez de vraisemblance, que *l'Ame humaine, dans les premiers tems de son existence, est comme une table rase en genre de connoissances* : c'est-à-dire, que nulle idée étrangere n'y est innée; que nul principe général de spéculation ou de pratique, n'y est gravé; que toutes ses connoissances naturelles, excepté celle de son existence, lui viennent successivement & peu à peu, ou par le ministère des sens, ou par la réflexion sur elle-même : ainsi que nous l'avons assez amplement expliqué & établi, dans le traité de la Certitude. (465, 475, 478).

Voici donc, en précis, l'*Ordre de choses*, que paroît avoir librement décerné & établi l'Etre incréé & créateur, à l'égard de l'Homme sa créature, relativement au jeu & au développement de ses facultés sensibles & intellectuelles. Ce que nous allons dire de cet Ordre de choses, est moins une théorie à établir; que le résultat d'une théorie déjà établie, & dont il est à propos de rappeller l'idée.

1°. En créant dans le corps humain, une Substance susceptible de Pensées & de Sentimens, une

Ame humaine ; l'Auteur de la Nature, l'Etre infiniment ſage & infiniment libre, a décerné & voulu :

Que les penſées & les ſentimens dont l'Ame humaine eſt ſuſceptible, naquiſſent & ſe perfectionnaſſent dans elle ; à meſure & à proportion que les organes matériels auxquels elle eſt unie, ſe fortifient & ſe perfectionnent :

Que ces penſées & ces ſentimens, qui ſont accidentels à l'Ame humaine, qui ne ſont point une ſuite néceſſaire de ſon eſſence, qui ne ſont point produits dans elle par l'action phyſique des organes matériels auxquels elle eſt unie, naquiſſent & ſe perfectionnaſſent dans elle ; ſelon certaines *Loix fixes* qu'il lui a plu d'établir & de déterminer, en formant le Composé humain, & en lui donnant une deſtination à part dans l'enſemble des choſes.

II°. A meſure & à proportion que l'*organiſation du corps humain*, ſe développe & ſe fortifie ; l'Ame humaine qui l'anime, ſemble s'étendre, s'aggrandir, ſe perfectionner. Les idées y naiſſent en foule ; & la réfléxion les compare, les combine, les approfondit, les étend. Les ſentimens d'honneur, de juſtice, d'humanité, de religion, y germent & s'y développent ; & la raiſon les avoue & leur applaudit.

Le jeu phyſique des organes matériels, auxquels elle eſt unie, qu'elle gouverne & qu'elle rectifie, lui donne des ſenſations ſans ceſſe renaiſſantes : par le moyen deſquelles, aidée de l'expérience & de la réflexion, elle entre en relation & en commerce avec la Nature entiere, qu'elle ſoumet plus ou moins parfaitement à ſes obſervations & à ſes ſpéculations.

III°. L'Ame humaine doit donc devenir *plus riche & plus parfaite en genre de connoiſſances & de ſentimens ;* à meſure & à proportion que l'organiſation du corps qu'elle anime, ſe développe & ſe perfec-

tionne : parce que cette organisation, qui est la cause occasionnelle de ces connoissances & de ces sentimens, en acquérant plus de force, plus d'étendue, plus de perfection, donne lieu à un plus libre jeu & à un plus parfait exercice des puissances sensibles & intellectuelles de l'Ame humaine.

La *substance intrinseque de l'Ame humaine*, est toujours la même, & ne souffre aucun changement substantiel. Mais les fonctions de cette substance invariable en sa nature, fonctions nécessairement dépendantes de la cause occasionnelle à laquelle les soumit & les lia la volonté libre de l'Etre incréé & créateur, changent & doivent changer avec cette cause, & en suivre la variation & la progression.

1152. REMARQUE. Dans la théorie expérimentale de l'Ame humaine, il est facile d'observer comme trois principales Facultés ou trois principales Puissances; auxquelles peuvent se rapporter directement ou indirectement toutes les autres, & qui semblent mériter une attention à part; savoir, une *Puissance intellective*, principe ou sujet de ses idées, de ses jugemens, de ses raisonnemens; une *Puissance sensible*, principe ou sujet de ses sensations & de ses sentimens; une *Puissance motrice*, cause efficiente ou cause occasionnelle des différens mouvemens qu'elle imprime au corps qu'elle anime.

IDENTITÉ DES PUISSANCES DE L'AME HUMAINE.

1153. OBSERVATION. Les Philosophes ont été long-tems partagés & divisés en deux sentimens opposés, au sujet des facultés de l'Ame humaine.

I°. Les uns admettoient une *distinction réelle*, entre les différentes facultés d'une même Ame humaine; par exemple, entre la faculté qui connoît, & la fa-

culté qui veut; entre la faculté qui juge, & la faculté qui raisonne; entre la faculté qui imagine, & la faculté qui se rappelle les choses; & ainsi du reste.

Selon cette classe de Philosophes, les différentes facultés de l'Ame humaine, sont dans elle, tout autant d'êtres réellement distingués entr'eux: l'entendement n'est pas plus la mémoire; que le bras droit n'est le pied gauche. Les partisans de cette distinction réelle entre les différentes facultés d'une même Ame humaine, furent appellés *les Réaux*.

II°. Les autres prétendoient qu'il n'y a *aucune distinction quelconque*, entre les différentes facultés d'une même Ame humaine; & que dans elle, la mémoire & le jugement, par exemple, ne sont qu'une même chose, à laquelle nous donnons différens noms. Les partisans de cette opinion, furent appellés *les Nominaux*.

Les premiers avoient tort: parce qu'ils admettoient une distinction réelle, là où il n'y en a point. Les derniers avoient tort aussi: parce qu'ils n'admettoient aucune distinction quelconque, entre des choses qui se présentent à notre esprit sous des idées différentes.

La théorie des *Distinctions philosophiques*, mieux entendue & mieux développée par la moderne Philosophie, a mis les Philosophes à portée de décider quelle distinction il faut admettre entre les différentes puissances d'un même être, & par-là même, d'une même Ame humaine: cette distinction est une distinction de raison. (175, 303, 316, 321).

1154. ASSERTION: *L'Ame humaine est une substance simple, qui n'est point réellement distinguée de ses différentes facultés; & dans qui ces différentes facultés ne sont point réellement distinguées l'une de l'autre.*

EXPLICATION. Nous avons fait voir & sentir ailleurs, jusqu'à l'évidence; que l'Ame humaine, substance simple, exclut necessairement de sa nature, toute composition réelle de parties, toute composition réelle de facultés. (1051).

Il n'y a donc pas une distinction réelle, mais simplement une *distinction de raison*, entre les différentes facultés de l'Ame humaine : par exemple, entre la faculté intellective, & la faculté affective, qui ne sont autre chose que l'Ame elle-même, considérée ou relativement à différens effets qu'elle produit, ou relativement à différentes modifications qu'elle reçoit.

I°. L'Ame humaine, considérée relativement aux idées qu'elle a, ou aux jugemens qu'elle porte, au sujet des choses sensibles ou insensibles, s'appelle *Entendement*.

II°. L'Ame humaine, considérée relativement à ses volitions, à ses affections, à ses aversions, à ses déterminations libres ou nécessaires, s'appelle *Volonté*.

III°. L'Ame humaine, considérée relativement aux sensations mentales & aux sentimens intérieurs qu'elle éprouve, s'appelle *Puissance sensible*.

IV°. L'Ame humaine, en tant que capable de saisir un principe & d'en tirer les conséquences, de discerner & de sentir le vrai, le beau, l'honnête, d'apprécier & d'évaluer les choses, s'appelle *Jugement*, ou *Raison*.

V°. L'Ame humaine, en tant qu'ayant la vertu de se rappeller ou ses idées ou ses sensations ou ses jugemens ou ses raisonnemens passés, s'appelle *Mémoire*.

VI°. L'Ame humaine, en tant que capable de se peindre les choses sous une grande action, ou sous une grande passion, ou avec un riche & vif étalage

d'accidens caractéristiques, s'appelle *Imagination*.

On ne doit donc point admettre une distinction réelle entre les différentes facultés de l'Ame humaine ; puisque l'on conçoit très-bien ces différentes facultés, sans une telle distinction, que rien ne fonde & n'établit.

1155. OBJECTION. Si les facultés de l'Ame humaine, ne sont point réellement distinguées l'une de l'autre : il s'ensuit que notre Ame connoît par la volonté, & qu'elle aime par l'entendement : ce qui est absurde. Il s'ensuit que ceux qui perdent la mémoire, perdroient la substance même de leur ame ; puisque la mémoire, selon l'idée qu'on vient d'en donner, n'est autre chose que l'Ame elle-même, entant que se rappellant le passé : ce qui est évidemment faux.

RÉPONSE. Cette objection n'est autre chose, qu'une frivole chicane, qu'une misérable équivoque : qui, faite de bonne foi, annonceroit & supposeroit une complette ignorance sur les plus simples notions de la Métaphysique.

I°. L'Ame humaine, considérée relativement à ses connoissances, n'est pas l'Ame humaine considérée relativement à ses volitions. Mais le principe ou le sujet qui *connoît*, est réellement le principe ou le sujet qui *veut* ; il n'y a donc, entre l'un & l'autre, aucune distinction réelle.

Selon un axiome généralement avoué & applaudi par la Philosophie ; *il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité*. Donc, puisqu'une seule & même substance est capable d'avoir & des connoissances & des volitions ; puisque ces connoissances & ces volitions peuvent être attribuées à un seul & même sujet : on ne peut, sans heurter de front cet axiome philosophique, sans heurter de front la saine raison elle-même, en admettre deux.

Eſt-il démontré que l'Ame humaine ſoit multiple en elle-même & dans ſa nature ; qu'elle ſoit formée de principes ou de ſujets diſtincts entr'eux : parce qu'elle peut avoir des modifications différentes, parce qu'elle peut s'étendre ou ſe rapporter à différentes eſpeces d'objets ? Non, ſans doute. Une double eſpece de modifications, ne démontre pas une multiplicité de ſujets ou de principes : quand un principe unique ou un ſujet unique ſuffit pour rendre raiſon de cette double eſpece de modifications.

II°. La Mémoire, en tant que faculté ſpirituelle de l'Ame humaine, n'eſt que la ſubſtance même de cette Ame : c'eſt dans elle, le pouvoir de faire revivre ou ſes penſées ou ſes ſenſations paſſées. Quand on perd la mémoire, on perd cette fonction de l'Ame : mais on ne perd point la ſubſtance même de l'Ame, qui peut exiſter ſans cette fonction de ſa nature.

L'Ame humaine eſt toujours dépendante de ſes organes matériels, dans ſes fonctions ſpirituelles. Pour qu'elle puiſſe ſe rappeller les choſes paſſées, il faut que ces organes matériels qui conſtituent ſon ſiege dans le cerveau, en s'ébranlant avec docilité & avec régularité, reprennent en quelque ſorte la même eſpece & la même ſuite de vibrations, qu'ils avoient au tems où exiſtoit la perception ou la ſenſation des choſes dont elle veut ſe rappeller le ſouvenir.

Quand ces organes matériels, d'où dépend ſpécialement cette fonction de l'Ame humaine, viennent ou à ſe déranger ou à ſe roidir conſidérablement, on perd la mémoire : parce que l'on perd la cauſe occaſionnelle, qui doit faire revivre ou les idées ou les ſenſations que l'on a eues dans le paſſé. Alors, la Mémoire reſte & ſubſiſte, en tant que faculté liée, & privée de ſes fonctions ; & non en tant que faculté libre, & en plein exercice de ſes fonctions (1174).

DIFFÉRENTE PERFECTION DES AMES HUMAINES.

1156. OBSERVATION. Il eſt certain qu'il y a ſouvent une *très-grande différence*, entre une Ame humaine & une autre Ame humaine : en genre de lumieres, de talens, de qualités eſtimables & aimables.

D'où dérive cette différence ſi marquée & ſi frappante ? Vient-elle uniquement de la *différente perfection des organes matériels*, auxquels elles ſont unies, & deſquelles elles ſont dépendantes dans leurs fonctions : ou ne viendroit-elle point d'une *inégale perfection intrinſeque & ſubſtantielle*, dans leur nature ? Les Ames humaines ſont-elles toutes égales en perfection intrinſeque : ou en eſt-il de plus parfaites les unes que les autres ? Tel eſt l'intéreſſant problême qu'il eſt facile de propoſer, mais qu'il eſt impoſſible de réſoudre.

I°. Il n'eſt point démontré que toutes les Ames humaines ſoient *égales en perfection intrinſeque & ſubſtantielle*.

Par quelle preuve convaincante & plauſible feroit-on voir que l'ame de Pradon ait été égale, en perfection intrinſeque & ſubſtantielle, en perfection priſe & enviſagée du côté du génie, à l'ame de Corneille : que l'ame de Néron ait été égale, en perfection intrinſeque & ſubſtantielle, en perfection priſe & enviſagée du côté des qualités aimables, à l'ame de Titus ? Pourquoi l'Auteur de la Nature, qui met des degrés de perfection ſi différens & ſi variés, dans les divers individus de toutes les eſpeces expoſées à nos obſervations, n'auroit-il pas pu mettre une ſemblable différence de perfection, dans les Ames humaines, qu'il ne nous eſt pas donné de pouvoir obſerver en elles-mêmes ?

II°. Il n'est point démontré que les différentes Âmes humaines soient *inégales en perfection intrinseque & substantielle.*

Par quelle preuve convaincante & plausible feroit-on voir que l'ame de l'homme de génie, ait une plus grande perfection intrinseque & substantielle, que celle de l'homme persévéramment imbecille ? Que faut-il à la premiere, pour ressembler à la seconde, du moins en apparence ? Il ne lui faut uniquement qu'une grande altération dans les organes matériels auxquels elle est unie.

III°. La différence des lumieres, des talens, des qualités estimables & aimables, dans les différentes Âmes humaines, peut donc être attribuée indifféremment, ou à une différence de perfection dans les organes matériels, auxquels elles sont unies ; ou à une difference de perfection dans leur nature intrinseque ; ou à ces deux causes à la fois : sans qu'il soit possible d'avoir déterminément aucune certitude absolue sur cet objet.

ACTION DE DIEU ET DES CRÉATURES.

1157. OBSERVATION. La Philosophie a été longtems & est encore aujourd'hui partagée & divisée en différens sentimens, au sujet de l'*action de Dieu & des Créatures :* ainsi que nous l'avons déjà observé ailleurs, en donnant une idée préliminaire & des causes efficientes & des causes occasionnelles.

I°. Selon les Péripatéticiens des siecles de barbarie, *les Créatures quelconques, matérielles ou immatérielles, sont les causes efficientes de toutes leurs opérations ;* & Dieu se borne à concourir immédiatement avec elles dans leur action. (1212 & 1213).

II°. Selon Malebranche, *Dieu est l'unique Agent de la Nature entiere.* Seul il produit le mouvement & l'action dans les corps : seul il produit & les idées &

les sensations & les jugemens & les volitions dans les esprits.

III°. Selon le plus grand nombre des Philosophes modernes, *les substances matérielles n'ont aucune action par elles-mêmes ; & les substances spirituelles sont en partie actives & en partie passives dans leurs différentes modifications.* Mais ils ne sont pas en tout d'accord, sur ce qu'il y a d'actif & de passif, dans ces différentes fonctions des substances spirituelles.

Nous tâcherons de montrer, dans les quatre articles suivans, qui vont former la division de cette seconde Section, en quoi est active & passive l'Ame humaine. Parmi ces quatre articles, le premier aura pour objet, sa Puissance intellective ; le second, sa Puissance affective ; le troisieme, sa Puissance motrice ; le quatrieme, ses rapports dans ses fonctions, avec le Fluide animal.

ARTICLE PREMIER.

PUISSANCE INTELLECTIVE DE L'AME HUMAINE.

1158. DÉFINITION. LA *Puissance intellective* de l'Ame humaine, ou l'*Entendement humain*, est l'Ame humaine elle-même, considérée relativement à sa maniere de connoître, de juger, de raisonner : ce qui a trait, & à ses idées, & à ses jugemens, & à ses raisonnemens, & à toutes ses connoissances quelconques. (1154).

Cette Puissance de l'Ame humaine, est-elle active ou passive ? C'est ce que nous allons examiner : en observant & en analysant les différentes modifications auxquelles elle est relative, dont elle est ou le principe ou le sujet ou l'un & l'autre à la fois.

IDÉES DE L'AME HUMAINE.

Nous avons déjà traité ailleurs aſſez au long, de la nature des idées, de l'origine des idées, de la certitude que fondent les idées. Nous nous bornerons donc à rappeller ici, en peu de mots, le rapport qu'elles ont avec la *Puiſſance intellective* qui en eſt ou le ſujet ou le principe. (392, 452, 464, 475).

1159. ASSERTION. *Il eſt vraiſemblable que Dieu eſt l'unique cauſe efficiente de nos idées primordiales ; & que notre Ame eſt la cauſe efficiente de pluſieurs idées qu'elle ſe forme elle-même, à l'imitation & ſous la direction de ces idées primordiales.*

EXPLICATION. Le Sentiment intime nous apprend que notre ame a des idées ou des images ſpirituelles d'une foule d'objets ſenſibles ou inſenſibles. Mais quelle eſt la cauſe efficiente de ces idées ?

I°. L'expérience & la raiſon nous apprennent que notre ame ne peut pas ſe donner les *idées primordiales* des choſes, les idées ou les images des choſes dont elle n'a antécédemment aucune idée explicite ou implicite. Ces idées ou ces images primordiales des choſes, ne peuvent donc être produites dans notre ame, que par l'action de cet Etre incréé & créateur, en qui réſide eſſentiellement & de qui émane primitivement toute intelligence ; & en cela elle eſt paſſive.

II°. L'expérience & le ſentiment intime nous apprennent que notre ame peut combiner en mille & mille manieres, les idées qu'elle a des choſes. De cette combinaiſon naiſſent des *idées nouvelles*, que notre ame ſe donne & ſe forme par elle-même ; & en cela elle eſt active. (478 & 483).

JUGEMENS

JUGEMENS DE L'AME HUMAINE.

Nous avons donné ailleurs une suffisante notion de ce que l'on nomme *Jugement* : en le considérant, & comme acte, & comme puissance. Nous ne l'envisagerons ici que comme acte. (178 & 182).

1160. ASSERTION. *Il est vraisemblable que l'Ame humaine est la cause efficiente de ses Jugemens.*

EXPLICATION. I°. Le sentiment intime nous apprend que notre ame, en bien des occasions, a un *vrai pouvoir* de suspendre ses jugemens, d'en chercher & d'en examiner les motifs, de les porter ensuite quand il lui plaît.

II°. Aucune raison solide & décisive ne prouve efficacement que notre ame n'ait pas un *vrai pouvoir* de produire par elle-même, l'acte intérieur par lequel elle juge, & qui lui paroît émaner d'elle.

III°. Il est donc vraisemblable que l'Ame humaine est la *Cause efficiente* de ses jugemens : non-seulement de ceux qu'elle porte avec liberté ; mais encore de ceux qu'elle est nécessitée à porter, & dans lesquels elle n'est pas libre.

L'Ame humaine est *communément passive*, à l'égard des idées qu'elle a des choses, & d'après lesquelles elle juge nécessairement ou librement.

Mais elle paroît être *toujours active*, avec liberté ou sans liberté, dans les jugemens intérieurs qu'elle porte, d'après ces idées des choses.

La *vue des choses*, précede : le *jugement* suit, ou nécessairement ou librement, mais toujours produit par l'Ame elle-même. (1119).

IDÉE ANALYSÉE DE L'ESPRIT HUMAIN.

1161. OBSERVATION. Le terme d'*Esprit*, se

prend en différens sens, qu'il est important de bien fixer, & de ne point confondre.

I°. Il signifie une *Substance immatérielle & intelligente*, capable à la fois & de pensée, & de sentiment, & de moralité.

Telle est la substance de l'*Esprit incréé & créateur*, qui existe essentiellement par lui-même, & par qui tout existe dans la Nature.

Telle est la substance de cet Esprit créé, qui anime & régit l'homme; c'est-à-dire, de l'Ame humaine.

Telle est la substance d'un nombre innombrable d'autres Esprits créés, différens de l'Ame humaine: esprits dont la nature ne présente rien de répugnant & d'impossible; & dont la Foi nous constate l'existence, & nous dévoile la destination.

Sous ce premier point de vue, le terme d'Esprit convient à l'esprit humain; mais il ne convient pas au seul esprit humain: puisqu'il le confond avec des esprits distingués de lui. Il n'en sera pas de même sous les points de vue suivans.

II°. Il signifie l'*Entendement humain*, ou cette faculté de l'Ame humaine, qui conçoit les choses avec plus ou moins de justesse, avec plus ou moins de facilité.

C'est en ce sens que l'on dit d'un homme: qu'il a un esprit juste, ou un esprit faux; qu'il a un esprit inculte, ou un esprit cultivé; & ainsi du reste.

III°. Il signifie, dans l'Entendement humain, une *facilité peu commune à saisir les divers rapport des choses*.

C'est ainsi que l'on dit de tel & tel homme, pour le distinguer du commun de ses semblables: que c'est un homme d'esprit. Mais en ce genre, ainsi qu'en tout autre, combien de ces réputations sans réalité & sans fondement, qu'on peut définir en deux mots,

d'après un Auteur moderne : *des réputations on ne sait pas pourquoi !*

IV°. Il désigne encore, dans l'Entendement humain, la *faculté de saisir les choses*, en tant que distinguée de la faculté de les créer ou de les exécuter.

Dans ce sens, on divise les facultés de l'Entendement humain, en esprit, en génie, en talent. Voir & saisir avec rapidité, les divers rapports des choses; c'est *Esprit*. Créer & inventer des choses nouvelles, en quelque genre; c'est *Génie*. Concevoir ou exécuter avec facilité, ce qui est déjà connu & inventé; c'est *Talent*.

Indifférens par eux-mêmes au bien ou au mal, à la vertu ou au vice, l'esprit, le génie, les talens, ne sont notre gloire; qu'autant qu'ils sont notre mérite.

Les employer, selon les vues adorables du Créateur, à la recherche de la Vérité, à la connoissance de la Nature, à répandre des lumieres utiles sur les Sciences & sur les Arts, à procurer le bien de la Patrie & de l'Humanité, à défendre l'innocence & la vertu, à accréditer la Religion & les bonnes Mœurs : c'est les rapporter à leur vraie destination; c'est en faire une source de mérites; c'est les consacrer à la gloire.

Les employer, par un détestable abus, à répandre le vice & le libertinage, à corrompre la morale & les mœurs, à blasphêmer la Religion & la Divinité, à dénigrer l'innocence & la vertu : c'est en pervertir la destination; c'est en faire une source d'iniquité & de crime; c'est les dévouer à l'opprobre & à l'infamie. Si la célébrité accompagne quelquefois l'abus du génie & des talens : la gloire, la vraie gloire, n'est jamais attachée qu'à leur usage honnête.

L'esprit, le génie, les talens, sont évidemment des dons du Créateur, des dons utiles par leur na-

ture & par leur destination : mais l'abus peut toujours les rendre nuisibles & funestes. C'est cet abus trop commun des dons du Pere des Lumieres, qui a donné lieu à ce fameux problême, qui reste peut-être encore à résoudre : *si les Sciences & les Arts, fruit du génie & des talens, ont été utiles ou nuisibles aux mœurs, & par-là même, à l'humanité.*

V°. Il signifie enfin assez fréquemment, chez les Auteurs Ascétiques, chez les Orateurs chrétiens, l'ame considérée comme *Puissance intellective* : de même que le cœur signifie, chez les même Auteurs, l'ame considérée comme *Puissance affective.* Sous ce point de vue, l'*Esprit* & le *Cœur* forment la bannale division de l'Homme envisagé relativement à ses idées & à ses sentimens ; ou relativement à la maniere dont il voit & dont il sent les choses.

DIFFÉRENS CARACTERES DE L'ESPRIT HUMAIN.

1162. OBSERVATION. L'*Esprit humain*, sous le point de vue où nous allons ici l'envisager, n'est autre chose que l'Ame humaine elle-même, considérée relativement à ses connoissances, ou relativement à sa maniere quelconque d'appercevoir & d'envisager les choses.

L'Esprit, sous ce point de vue, varie infiniment chez les hommes : selon la différence de leurs lumieres & de leurs caracteres.

I°. L'*Esprit gai* voit ou présente les choses, sous leurs jours les moins sombres, sous leurs images les plus riantes. Il possede & il communique l'aménité, la belle humeur, un je ne sais quel charme agréable & intéressant, qui lui attache les cœurs.

II°. L'*Esprit faux* voit ou présente les choses, sous des points de vue qu'elles n'ont pas, sous des idées

qui les défigurent & qui les dénaturent. Il est aveugle ou fourbe, trompé ou trompeur.

III°. L'*Esprit caustique & malin* ne voit ou ne présente les choses, que sous leur mauvais jour : mauvais jour qu'il se plaît à y chercher ou à y mettre.

Aveuglé ou dominé par la petite manie qu'il a de satyriser & de mordre, il ne verra dans la vie de César, que la journée de Dyrrachium ; dans l'un des chefs-d'œuvres de Corneille & de Racine, que quelque vers ou quelque hémistiche moins sonore & moins poétique ; dans l'action la plus noble & la plus héroïque, que quelque vil & bas motif, qu'il supposera en avoir été le principe : moins humilié de deshonorer son jugement & son goût, que flatté de ne rien voir de bien & de trouver tout mal dans ses semblables.

IV°. L'*Esprit fin & délicat* voit ou présente les choses, sous des traits ingénieux, sous des allusions piquantes & intéressantes. Il annonce, ou un tact plus subtil, pour bien saisir & pour bien sentir le fin des choses ; ou une imagination plus souple & plus élastique, pour en mieux suivre les différentes sinuosités, & pour en mieux prendre les différentes nuances.

V°. L'*Esprit profond* creuse les choses, & s'efforce d'en voir toutes les faces, d'en observer tous les rapports, avant d'en juger. Il suppose de la force, de l'étendue, de la stabilité, dans les idées d'après lesquelles il opere.

VI°. L'*Esprit prévenu* voit ou présente les choses, non d'après la vérité & d'après la réalité ; mais d'après ses préjugés, ou d'après ses passions.

Chez Deshoulieres, la Phedre de Racine n'est qu'un mauvais drame. Chez Monsieur Orgon, Tartuffe est le plus honnête & le plus vertueux des hommes.

L'Eſprit prévenu, ſans s'en appercevoir, prend le degré de ſa prévention, pour le degré du vrai ou du mérite des choſes : c'eſt principalement l'eſprit de ſecte & de parti.

VII°. L'*Eſprit vrai*, ou l'*Eſprit droit*, voit ou préſente les choſes, ſous leur vrai jour, ſous leur vrai caractere ; ſans que les jugemens qu'il en porte, favorables ou déſavorables, ſe ſentent en rien, ou de l'influence du préjugé, ou de l'influence de l'intérêt, ou de l'influence de la paſſion quelconque. Ami de la vérité & de la juſtice, par-tout il les reſpecte, en tout il leur rend hommage.

VIII°. L'*Eſprit vétilleur & chicaneur* voit ou préſente par-tout dans les choſes, une foule de faux jours, une foule de mauvaiſes difficultés. Les raiſons futiles abſorbent dans lui, l'attention qu'il doit aux raiſons ſolides ; & en empêchent l'impreſſion.

Parmi les différentes eſpeces d'eſprit, celle-ci eſt la moins faite pour la recherche de la vérité : parce que c'eſt la moins propre à bien ſaiſir & à bien ſentir la ligne de ſéparation, qui exiſte entre le vrai & le faux.

IX°. L'*Eſprit ſubtil*, en cherchant à voir ou à préſenter les choſes ſous des jours & ſous des rapports qui échappent au commun des hommes, s'enveloppe & ſe perd dans des idées trop alambiquées pour être naturelles, dans des raiſonnemens trop raffinés pour être ſolides, dans des routes trop détournées & trop inacceſſibles pour être celles de la raiſon & du ſens commun.

S'il atteint par haſard la vérité : à force de la ſublimer & de la ſubtiliſer, il ſemble la détruire & l'anéantir. Il la met du moins hors d'état de ſe faire ſentir ; & il lui ôte par-là toute ſa force perſuaſive.

X°. L'*Eſprit ferme* eſt ſtable & inébranlable dans ſes jugemens & dans ſes déterminations, qu'il ne

porte & qu'il ne prend qu'avec une délibération éclairée & réfléchie ; & qu'il n'abandonne que quand la Raison, en lui présentant des lumieres nouvelles & imprévues, exige qu'il change de façon de penser & d'agir.

XI°. L'Esprit ferme differe de l'*Esprit opiniâtre*, lequel ne change pas de jugement & de décision : lors même que la Raison lui apprend & lui démontre qu'il a eu tort de juger & de se décider comme il a fait.

XII°. L'*Esprit courageux* pense & agit librement d'après la Raison ; malgré la résistance, ou des préjugés qui la combattent, ou des sacrifices qu'elle occasionne, ou des désastres qui la menacent : ainsi que nous allons l'expliquer dans la définition suivante.

LE COURAGE D'ESPRIT.

1163. DÉFINITION. Le *Courage d'esprit*, dont on a tant parlé depuis vingt ou trente ans, & qui reste peut-être encore à définir, consiste à oser librement penser & agir d'après la Raison : malgré la résistance, ou des préjugés qui la combattent, ou des sacrifices qu'elle entraîne, ou des dangers auxquels elle expose. Par exemple,

I°. Jules-César, la hache à la main, frappe le premier, les arbres de la forêt sacrée : & il ose ainsi agir, malgré la résistance du préjugé populaire, qui fait de cette action très-innocente en elle-même, un attentat énorme, une source intarissable de calamités & de désastres.

II°. Julius Brutus condamne à la mort ses propres fils, fauteurs de la Tyrannie, & ennemis de la République : & il les condamne ainsi malgré le cri de la nature, qui plaide pour l'amour du Sang, contre l'amour de la Patrie ; & qui représente comme une abominable barbarie, une sévérité indispensable

ment néceſſaire au maintien des Loix nationales, & à l'affermiſſement du Gouvernement républicain.

III°. Attilius Régulus opine contre l'échange & contre le rachat des Priſonniers Romains, qui étoient au pouvoir des Carthaginois, & du nombre deſquels il étoit lui-même : & il opine ainſi, malgré la réſiſtance de l'amour propre, qui voit réſulter pour lui les plus affreux ſupplices, de l'opinion qu'il ouvre & du conſeil qu'il donne à Rome en plein Sénat ; & qu'il juge ſalutaire à ſa Patrie.

IV°. Fabius Maximus s'obſtine à temporiſer & à éviter d'en venir à une action déciſive contre Annibal ; & il agit ainſi, malgré les clameurs populaires, qui improuvent & condamnent ſa conduite ; & qui traveſtiſſent ſa prudence & ſon expérience conſommée dans l'art militaire, en une honteuſe lâcheté.

V°. Athanaſe, dans un ſiecle de Fanatiſme & de barbarie, oſe ſe déclarer hautement pour la Vérité & pour la Religion ; oſe s'oppoſer comme un mur d'airain, au menſonge & à l'impiété : ſans s'épouvanter, ni des fureurs de la calomnie, qui s'apprête à le couvrir d'opprobre & d'ignominie ; ni de l'horreur des proſcriptions & des exils, qui lui laiſſeront à peine, dans la Nature entiere, un ſépulchre obſcur, où il puiſſe ſe dérober à la rage de l'irréligion.

VI°. Fénelon, dans une circonſtance délicate & critique, opine hardiment pour ce qu'il croît être de la gloire & de l'honneur de ſon Roi ; & il opine ainſi, malgré la réſiſtance de la politique & de l'intérêt, qui lui découvrent les orages & les diſgraces que va attirer ſur lui, l'opinion qu'il oſe ouvrir, le conſeil qu'il oſe donner.

Tel eſt le Courage d'eſprit, dont la permanence devient *Fermeté d'ame* ; & qui n'eſt & ne peut être un mérite, que quand il a la raiſon pour guide ; la vérité, la juſtice, la vertu, le devoir, pour ob-

jet. *Si fractus illabatur Orbis, impavidum ferient ruinæ.*

IMAGINATION, ACTIVE ET PASSIVE.

1164. DÉFINITION. Quand l'esprit ou le génie se montre & se développe en images vives & saillantes, en comparaisons riches & heureuses, en expressions énergiques & pittoresques, c'est *Imagination :* imagination par excellence, imagination active & créatrice, qu'il faut ne point confondre avec l'imagination passive, à laquelle elle ne ressemble en rien.

I°. L'*Imagination active* est, dans l'Ame humaine, une faculté qui crée & qui tient présentes les images des choses. Elle y suppose une activité intrinséque, & elle en est une énergie & une fonction.

II°. L'*Imagination passive* est, dans l'Ame humaine, une facilité à recevoir des impressions étrangeres. Elle n'y suppose qu'une disposition intrinseque à être en prise à l'action qu'on voudra lui communiquer.

La premiere est l'imagination des Descartes, des Newton, des Milton, des Virgile, des Homere, des Démosthene, des Archimede : qui saisissent la Nature, pour l'observer ou pour la peindre.

La seconde est l'imagination des Femmeletes & des Enfans : qui se laissent subjuguer & dominer par toutes les impressions qu'on leur donne, & auxquelles ils se prêtent ; par tous les fantômes dont on les berce, & qu'ils réalisent.

1165. REMARQUE. Cette intéressante faculté de l'Ame humaine, d'où dépend l'énergie & de nos pensées & de nos sentimens, l'Imagination, sous le double point de vue où nous venons de la montrer, a presque toujours son bon & son mauvais côté, ses avantages & ses désavantages : soit dans la carriere des talens, soit dans le commerce de la vie.

I°. L'*Imagination active* est utile au Physicien, au Géometre, à l'Orateur, au Poëte : pour leur représenter puissamment & d'une maniere stable, les images des choses sur lesquelles leur esprit opere. Mais il faut toujours que la Raison l'éclaire & la régisse.

L'imagination est souvent aveugle & trompeuse, sans la raison : la raison est presque toujours aride & languissante, sans l'imagination. Dans la carriere des connoissances humaines, celle-là éleve, transporte, & quelquefois égare le génie : celle-ci l'éclaire, le guide, le régit, & le rectifie. De leur ensemble, résulte le *vrai génie*, celui qui fait les grands hommes.

II°. L'*Imagination passive*, qui annonce d'autant plus de foiblesse dans l'ame, qu'elle y a plus de force, qui est presque toujours moins utile que nuisible, est ou peut être avantageuse aux Enfans, qu'elle attache à leurs hochets & à leurs poupées ; aux Céladons & aux Dulcinées, qu'elle aide à prendre plus vivement l'empreinte & l'image des divers objets de leurs flammes langoureuses ; à quelques Visionnaires, à qui elle fait quelquefois adopter & réaliser d'agréables chimeres.

VICES DE L'ESPRIT HUMAIN.

1166. OBSERVATION. L'imbécillité, la stupidité, la folie, la fureur, sont, dans l'Ame humaine, des vices *de la Puissance intellective :* de cette puissance qui conçoit & qui juge. Ce sont par-là même des vices de la Raison, qui n'est autre chose que l'intelligence réunie au jugement. (144).

I°. L'*Imbécille* manque d'idées ; ou n'a qu'un fort petit nombre d'idées, qu'il ne sait ni discerner, ni comparer, ni diviser, ni composer, ni généraliser.

Sans idées, on est sans intelligence. Sans idées que l'on puisse fixer & tenir présentes, on est sans réflexion. Sans idées que l'on puisse comparer entre

elles, que l'on puisse confronter l'une avec l'autre, on est sans jugement. Sans idées dont on puisse observer & saisir le rapport, on est sans esprit. Sans idées que l'on puisse diviser, combiner, composer, on est sans imagination & sans génie.

L'*Etat d'imbécillité*, qui peut venir également & de naissance & de maladie, & qui est jusqu'à un certain point susceptible de plus & de moins, exclut fonciérement toutes ces qualités naturelles de l'Ame humaine : savoir, l'intelligence, la reflexion, le jugement, l'esprit, le génie.

Locke a semblé opiner ou soupçonner, que les Imbécilles forment une *classe moyenne d'êtres*, entre l'homme & la brute. Il est à présumer qu'il a prétendu en cela s'égayer, & non philosopher. Combien d'hommes, qui ont passé de l'état de raison, à l'état d'imbécillité! Ont-ils par-là changé de nature? Sont-ils par-là devenus d'une espece moyenne entre l'homme & la brute?

II°. Le *Stupide* manque d'une certaine activité de sentiment, de conception, de jugement. Il peut avoir des idées : mais elles ne se présentent pas à lui au besoin; faute de mémoire ou de conception. Il peut avoir du sentiment, de la conception, du jugement : mais dans lui le sentiment est si lourd, la conception si lente, le jugement si pesant & si tardif; qu'il est inhabile à tout, à peu près autant que l'Imbécille.

III°. Le *Fou* a souvent, & beaucoup d'idées, & beaucoup de vivacité dans ses idées. Mais incapable de les évaluer & de les maîtriser, il en fait des associations monstrueuses. Il allie des idées inalliables; & il prend les objets chimériques de ces idées ainsi alliées, pour tout autant de réalités dans la Nature.

Quand, à ce vice du jugement, se joignent des effervescences & des transports dans l'imagination,

des mouvemens violens & convulsifs dans les organes : c'est *fureur*, ou *frénésie*, & le suprême degré de la folie.

Qu'un fou vienne à allier & à unir l'idée qu'il a de lui-même, avec l'idée qu'on lui aura donnée de l'Empereur de Maroc, ou avec l'idée qu'il se sera formée d'un homme de verre très-fragile! Le voilà Empereur de Maroc, ou homme de verre : exigeant despotiquement que tout lui obéisse, dans le premier cas ; évitant scrupuleusement le contact de tout ce qui l'avoisine, dans le second. (386 & 428).

1167. REMARQUE I. Il y a des idées qui sont faites pour aller toujours ensemble, & comme de compagnie : les allier, c'est sagesse. Il y a aussi des idées qui sont faites pour ne point s'associer ; pour faire toujours les unes & les autres, comme bande à part : les unir & les associer, c'est folie.

Si l'on veut se donner la peine ou le plaisir d'observer un peu attentivement les hommes, du côté des *bizarres associations d'idées*, qui peuvent exister dans leurs têtes : on trouvera peut-être qu'il y a encore plus de foux qu'on ne pense, dans l'espece humaine.

I°. Nous avons connu une Dame assez sensée d'ailleurs, à qui toute l'espece des chats étoit au suprême degré odieuse & abominable : parce qu'un individu de cette espece, lui avoit autrefois mangé un serin, qu'elle aimoit beaucoup.

L'idée de cet individu odieux, avoit été par elle follement unie & appliquée à toute l'espece.

II°. Chez les Fanatiques, l'idée d'un homme pensant autrement qu'eux, & l'idée d'un homme à exterminer, sont deux idées qui ne se séparent point ; & qui marchent toujours ensemble.

III°. Chez les Enfans, quand une sotte nourrice leur a rempli la mémoire & l'imagination de mille

images absurdes de spectres nocturnes : l'idée de ténebres, & l'idée de spectres, qui ne sont en rien faites pour être unies & associées, s'unissent & s'associent tellement l'une à l'autre; que souvent il n'est plus en leur pouvoir dans la suite, d'en faire la séparation, & de guérir leur imagination de ses folles terreurs.

1168. REMARQUE II. Il y a des foux qui sont foux à tous égards, & sur tous les objets : chez eux la raison ne s'annonce en rien & sur rien.

Il y a d'autres foux qui ne sont foux que sur certains objets, & qui sont fort raisonnables sur d'autres. Leur tête est ou comme un ancien manuscrit, où se trouvent de grandes lacunes; ou comme une orgue assez bonne, mais qui ne seroit qu'en partie accordée. Tout va bien, tout a de l'ordre & de la liaison; tant qu'on est hors des lacunes du manuscrit, tant qu'on est dans la partie accordée de l'orgue : hors delà, ce n'est plus la même chose.

1169. REMARQUE III. Il y a & de la ressemblance & de la différence, entre le stupide & l'imbécille, entre le fou & le frénétique. La raison manque également aux uns & aux autres, mais d'une maniere différente.

I°. Le *Fou* allie des idées incompatibles & inalliables. Il fait par-là des propositions monstrueuses & extravagantes, qu'il érige en principes; & sur lesquelles il raisonne quelquefois d'une maniere assez exacte.

II°. L'*Imbécille* s'occupe très-peu de combinaisons d'idées. Il ne les allie point : il n'érige rien en principe : il ne raisonne point du tout.

III°. Le *Frénétique* raisonne quelquefois; mais avec des transports toujours dangereux.

IV°. Le *Stupide*, dans ses jugemens & dans ses rai-

ſonnemens lourds & tardifs, montre quelquefois un certain fonds de raiſon & de bon ſens, mais qui n'a rien de net & d'aſſuré. Nous examinerons ailleurs, quelle peut être la *cauſe phyſique* de ces différens vices de l'eſprit humain. (1257).

Idée du Gout moral.

1170. Définition. Le *Goût moral*, ou le Goût intellectuel (qu'il ne faut point confondre avec le Goût phyſique, ou avec la ſenſation intérieure qui naît de l'ébranlemenr méchanique des organes matériels) eſt, dans l'Ame humaine, & une *Lumiere sûre* & un *Sentiment exquis*, par où elle apprécie heureuſement les choſes, en tout genre de convenance, d'agrément, de perfection. Le Goût tient, & à l'eſprit qui conçoit, & à la raiſon qui juge : ſans être formellement l'un & l'autre.

I°. Le Goût n'eſt pas ſimplement l'*Eſprit*, ou cette faculté de l'Ame humaine, qui ſaiſit & qui démêle avec facilité, les rapports plus ou moins ſenſibles, plus ou moins éloignés, plus ou moins compliqués, des choſes : puiſqu'il y a des perſonnes de beaucoup d'eſprit, qui manquent totalement de goût ; ou qui ne ſavent, ni mettre du goût dans leurs ouvrages, ni ſentir ce qu'il y a de goût dans les ouvrages d'autrui.

II°. Le Goût n'eſt pas ſimplement la *Raiſon*, ou cette faculté de l'Ame humaine, qui juge des choſes, d'après l'examen & d'après la réflexion : puiſque le Goût décide ſouvent & décide très-bien ; avant que la raiſon, plus lente & plus tardive, ait examiné & prononcé.

III°. Le Goût ſemble cependant n'être point abſolument diſtingué de la Raiſon. Car qu'eſt-ce qu'avoir du goût ? C'eſt donner le véritable prix aux choſes. C'eſt être touché des bonnes, être bleſſé des mauvai-

ses, n'être point ébloui par de faux brillans ; & malgré tout ce qui peut tromper & séduire, juger sainement.

Le Goût & la Raison sont donc la même chose pour le fonds, quoique très-différens dans leur marche. Car, pour porter sa décision, la *Raison* fait un circuit, pose des principes, tire des conséquences, juge avec connoissance de cause ; & se trouve toute prête, après qu'elle a prononcé, à rendre compte de ses jugemens, & à motiver ses décisions. Le *Goût* n'observe aucune de ces formalités. Avant qu'il ait eu le tems de consulter la Raison, il a pris librement & droitement son parti. Aussi-tôt qu'on lui a présenté l'objet ; l'impression s'est faite, le sentiment s'est formé : il a jugé & bien jugé.

Comme l'oreille est blessée d'un mauvais son, comme l'odorat est blessé par une mauvaise odeur, avant que la raison se soit mêlée de ces objets, pour en juger : de même le Goût, le goût moral & intellectuel, s'explique & décide sur son objet, & prévient les réflexions de la raison.

Ces réflexions de la raison, peuvent bien venir ensuite ; pour le confirmer dans sa décision, & pour lui découvrir les motifs secrets de sa conduite : mais il n'a pas été en son pouvoir de les attendre. Il arrive même assez souvent qu'il les ignore totalement ces motifs secrets de sa décision & de son jugement ; & qu'il ne peut jamais, quelque recherche qu'il fasse, parvenir à découvrir ce qui l'a déterminé à penser ce qu'il a pensé.

IV°. Ne pourroit-on pas dire que le Goût est comme le premier mouvement ou comme l'*instinct de la droite Raison :* mouvement ou instinct qui entraîne l'ame avec rapidité, & qui la conduit plus sûrement que ne pourroient le faire tous les raisonnemens ?

Quoi qu'il en soit, le Goût & le Jugement ne sont pour le fonds qu'une même chose, qu'une *même Faculté* de l'Ame humaine ; à laquelle on donne différens noms, selon les différentes manieres dont elle agit.

On l'appelle *Goût :* quand elle agit par sentiment ; & à la premiere impression des objets. On l'appelle *Jugement :* quand elle agit par raisonnement, après avoir examiné les choses sur les regles de l'art & sur les lumieres de la vérité. De sorte qu'on peut dire que le goût est le jugement de la nature ; & que le jugement est le goût de la raison.

V°. Le Goût se perfectionne : mais il ne s'acquiert pas. C'est une maniere de voir & de sentir, que l'étude & l'art ne donnent pas à l'homme : quand la nature lui a refusé l'organe de cette *Lumiere* infiniment prompte, de ce *Tact* infiniment fin, par où se manifeste & s'exerce le goût.

Telle est, pour le fonds des choses, l'idée que donne du Goût, le Dictionnaire de Trévoux : idée dont nous avons adopté la substance, & que nous avons fait passer par notre moule, pour l'incorporer & pour l'assortir à cette partie de notre Ouvrage.

1177. REMARQUE. On peut voir, sur l'objet du Goût intellectuel, un petit Ouvrage, fruit du génie & du goût, intitulé *Essai sur le Beau :* ouvrage qui, embrassant successivement, & le Beau sensible, & le Beau moral, & le Beau intelligible, & le Beau harmonique ou musical, fait voir & sentir qu'il y a, dans chacun de ces quatre genres, un *Beau essentiel*, indépendant de toute institution, même divine ; un *Beau naturel*, dépendant de la volonté du Créateur, mais indépendant de l'opinion des hommes ;

un *Beau arbitraire*, d'institution ou de convention humaine.

I°. Dans le *Genre sensible*, par exemple, dans le Corps humain, ou dans le spectacle de la Nature visible : le Beau essentiel consiste dans l'unité du tout, dans l'ordre & dans le rapport des parties ; le Beau naturel, dans la richesse & dans l'assortiment des couleurs qui l'animent ; le Beau arbitraire, dans quelques choses assez indifférentes en elles-mêmes, mais que l'on est convenu, dans certains siecles & chez certaines nations, de trouver mieux que leur opposé.

Comme la Peinture n'est ou ne doit être que l'expression de la Nature visible : l'excellence de cet art ingénieux, consiste dans l'imitation de ces trois genres de Beau sensible, & des passions qui peuvent lui être comme annexées dans les êtres animés.

II°. Dans le *Genre moral*, ou dans les Mœurs : le Beau essentiel consiste dans la conformité du cœur avec l'ordre éternel, qui est la Loi universelle de toutes les intelligences ; le Beau naturel, dans la conformité du cœur avec la Loi générale de toute la Nature humaine ; le Beau d'institution, dans la conformité du cœur avec les Loix particulieres de la nation dont on est membre.

III°. Dans le *Genre intelligible*, ou dans les productions de l'Esprit humain, par exemple, dans l'éloquence, dans la poësie, dans les ouvrages qui ont pour objet ou l'histoire ou la morale ou la politique ou la physique : le Beau essentiel consiste dans ces quatre choses, la vérité, l'ordre, l'honnête, le décent ; le Beau naturel, dans la beauté des images, des sentimens, des mouvemens ; le Beau arbitraire ou d'institution, dans l'expression qui rend la pensée, dans le tour qui lui donne une certaine

forme, dans le ſtyle qui l'habille & qui la met dans un jour convenable.

IV°. Dans le *Genre harmonique*, ou dans la Muſique : le Beau eſſentiel conſiſte dans l'ordonnance du deſſein, dans l'unité du tout, dans la regle des proportions & des progreſſions harmoniques ; le Beau naturel, dans la ſympathie de certains ſons, avec les émotions qu'on veut exciter dans l'ame ; le Beau arbitraire & de convention, dans certaines ſaillies du génie, qui ſympathiſent avec le goût particulier d'une nation, ſans avoir les mêmes avantages chez telle & telle autre nation.

LA VOLONTÉ HUMAINE.

1172. DÉFINITION. La *Volonté humaine* peut être conſiderée, ou comme une puiſſance, ou comme un acte. Sous le premier point de vue, c'eſt l'Ame elle-même : ſous le ſecond, c'eſt une fonction ou une modification active de l'Ame.

I°. La Volonté humaine, *conſidérée comme Puiſſance*, eſt cette faculté de l'Ame humaine, par laquelle elle aime & elle appete le bien ; par laquelle elle hait & elle fuit le mal : ou par laquelle elle ſe porte & ſe détermine à la pourſuite du bien ou à la fuite du mal, que l'entendement lui préſente & lui montre comme tel.

Dans l'Ame humaine, l'entendement & la volonté ne ſont au fond que la *ſubſtance même de l'Ame* : mais ce ſont cette ſubſtance même de l'Ame, cette ſubſtance unique & ſimple en ſa nature, en tant que relative à des objets ou à des effets différens.

Cette ſubſtance unique & ſimple, comme capable d'avoir des connoiſſances, eſt l'entendement : comme capable de prendre par elle-même ſes déterminations, de produire par elle-même ſes volitions, eſt la volonté. Comme entendement, elle eſt en

grande partie passive : comme volonté, du moins comme volonté libre, elle est toujours active.

II°. La Volonté humaine, *considérée comme Acte*, est la fonction de cette faculté dont nous venons de parler. C'est l'acte même d'affection ou d'aversion, qu'a l'Ame humaine pour quelque objet ; ou l'acte par lequel elle veut & décerne que telle chose qui est en son pouvoir, soit ou ne soit pas. Cet acte, ce décret, cette détermination, est ce que l'on nomme aussi quelquefois *une Volition* : afin d'ôter toute équivoque, entre l'acte & la puissance.

III°. Dans les modifications de notre volonté, considérée comme puissance, il ne faut point confondre les *Penchans* avec les *Volitions* : ce sont deux choses fort différentes. Les penchans ne sont point les volitions : puisque souvent les volitions résistent aux penchans, sont diamétralement opposées aux penchans.

Ainsi, quand même notre volonté seroit passive dans ses penchans : il ne s'ensuivroit pas delà qu'elle fût passive dans ses déterminations, dans ses volitions, qui ne sont point ses penchans.

1173. ASSERTION. *L'Ame humaine est la cause efficiente de ses déterminations & de ses volitions, du moins de celles qui sont libres.*

EXPLICATION. I°. Tout annonce que l'Ame humaine est la cause efficiente de ses déterminations & de ses *Volitions libres* : puisqu'elle sent qu'elle se les donne ou se les refuse à son gré ; & que si elle n'en est pas la cause efficiente, on ne peut concevoir en elle aucune Liberté active, & par-là même aucune Liberté réelle.

II°. Rien ne prouve que l'Ame humaine ne soit pas la cause efficiente de ses déterminations & de ses *Volitions nécessaires* : puisqu'il ne paroît aucune

ment impossible que ces déterminations & ces volitions nécessitées soient produites par la même cause qui produit celles qui sont libres.

Par exemple, un enfant de deux ans se détermine sans liberté, à embrasser sa maman : ce même sujet, ce même individu se déterminera avec liberté, à l'âge de vingt ans, à embrasser cette même maman. Par où prouveroit-on que, parmi ces *deux déterminations*, celle qui est libre ait une autre cause efficiente, que celle qui ne l'est pas.

De même, rien ne prouve que la *Volition* par laquelle les Ames bienheureuses desirent & souhaitent que Dieu soit aimé & glorifié, ne soit pas produite par leur volonté dans le ciel, comme elle l'étoit lorsqu'elles étoient encore sur la terre : quoique cette volition, autrefois libre sur la terre, ne soit plus libre dans le ciel.

LA MÉMOIRE, FACULTÉ DE L'AME HUMAINE.

Qu'est-ce que la Mémoire ? Comment s'exerce & s'effectue la Mémoire ? Problêmes infiniment intéressans, mais infiniment difficiles à résoudre ?

1174. OBSERVATION I. La *Mémoire* peut être considérée, ou comme une puissance de notre ame, ou comme une fonction de cette puissance de notre ame ; comme faculté, ou comme acte.

I°. La Mémoire, considérée comme *Puissance de notre ame*, est cette faculté intellectuelle & sensible, qui la met en état de retenir & de faire revivre l'impression que font sur nous les divers objets ; tant ceux qui affectent nos organes matériels, que ceux qui ne sont en prise qu'à notre intelligence.

Il est clair que cette *faculté de notre ame*, considérée dans sa nature & dans son sujet, est une faculté tout aussi spirituelle ; que celles que nous nom-

mons entendement, volonté, jugement, raiſon. Si celle-là dépend du jeu des organes dans ſes fonctions : celles-ci n'en dépendent pas moins. (508 & 1155).

IIº. La Mémoire, conſidérée comme *fonction de cette puiſſance*, eſt comme un *Sentiment continué ou renouvellé, mais plus ou moins affoibli*, des choſes quelconques, matérielles ou immatérielles, par leſquelles nous avons été antérieurement affectés, en différens tems & en différentes circonſtances de notre vie : ſoit que nous ayons été nous-mêmes le ſujet ou les témoins de ces choſes ; ſoit que nous n'en ayons eu connoiſſance, que par les idées que nous en ont donné, immédiatement ou médiatement, ceux qui en avoient été le ſujet ou les témoins.

Ces choſes, objet de la mémoire, peuvent être indifféremment, ou les modifications mêmes de notre ame, telles que ſes idées, ſes jugemens, ſes peines & ſes plaiſirs, ſes affections & ſes averſions ; ou les objets quelconques auxquels ont été relatives ces différentes modifications de notre ame.

IIIº. La Mémoire, conſidérée dans ſon *Objet intérieur*, ou dans les images des choſes qu'elle retient & quelle fait revivre, eſt comme une ſuite de petites tablettes intellectuelles, ſur leſquelles un inviſible crayon ou burin auroit deſſiné & tracé, avec plus ou moins d'ordre & d'exactitude, une foule indéfinie d'objets, ſenſibles ou inſenſibles.

C'eſt comme un magaſin en forme d'archives, où ſe conſerve en dépôt, dans une ſuite de layettes ſéparées, l'*empreinte plus ou moins exacte* d'une infinité de choſes dont nous avons eu ou l'image ou la ſenſation : empreinte que notre ame retrouve & ranime au beſoin ; & qui, reveillée & comme reſſuſcitée, donne en quelque ſorte une nouvelle exiſtence & une nouvelle vie, aux idées & aux images des choſes qu'elle a connues, aux ſenſations & aux

sentimens que ces choses ont fait naître en elle, aux jugemens qu'elle en a portés, aux raisonnemens qu'elle a formés à leur sujet, aux déterminations libres & réfléchies qu'elle a prises à leur égard, dans des tems indéfiniment antérieurs.

1175. OBSERVATION II. Mais quel est l'artifice naturel, ou l'ordre physique de choses, d'où dépend, dans sa fonction & dans son exercice, cette faculté de l'Ame humaine ? Comment & par quel *ineffable méchanisme* arrive-t-il, qu'une idée ou une sensation réveillée & ranimée dans elle, en réveille & fasse revivre mille & mille autres, dans leur ordre naturel ? Comment se fait le passage, de la premiere à la seconde, de la seconde à la troisieme, de la troisieme à la quatrieme, & ainsi de suite : soit dans un discours ou dans un poëme, que l'on a appris par cœur ; soit dans un long enchaînement d'événemens, dont on a été témoin, ou qu'on a lus dans l'Histoire ? C'est ce que personne n'a jamais sçu ; & ce que sans doute personne ne saura jamais.

Pour rendre une raison physique de cet inconcevable phénomene ; quelques Philosophes ont imaginé assez ingénieusement dans notre cerveau, une espece de *Clavecin naturel*, composé d'un nombre infini de petites fibres ou de petites cordes, parmi lesquelles il y en a une foule innombrable qui sont à l'unisson entr'elles : & où, ainsi que sur un clavecin artificiel, la corde ébranlée ébranle & fait frémir celle qui se trouve à son unisson, sans ébranler & sans faire frémir de même celle qui n'est pas à son unisson, (*Phys.* 778 & 759).

I°. Dans cette hypothese, dit-on, il est facile de concevoir comment s'effectue en nous la Mémoire, par exemple,

Le *nom d'Alexandre* prononcé fait une impression

ſur notre oreille ; & ébranle dans notre cerveau, la fibre à l'ébranlement de laquelle eſt attachée dans notre ame, l'*idée d'Alexandre.*

Cette *fibre ébranlée* ébranle ſucceſſivement toutes celles qui ſont à ſon uniſſon, & qui ſe ſont ébranlées de compagnie avec elles, au tems où nous avons lu la vie de ce Conquérant célebre.

Elle ébranle par conſéquent, dans notre cerveau, autour du ſiege de l'Ame, les différentes fibres dont l'ébranlement doit faire renaître & revivre toutes les *idées ſucceſſives* qui ont antérieurement exiſté en nous, au ſujet d'Alexandre ; que nous verrons par là ſucceſſivement, naître de Philippe, aſſervir la Grece, détrôner Darius, vaincre Porus, envahir l'Aſie, ravager l'Égypte, périr au ſiege de Babylone.

L'ébranlement donné à la premiere fibre, fait frémir la ſeconde : la ſeconde communique ſon frémiſſement à la troiſieme ; la troiſieme à la quatrieme ; & ainſi de ſuite indéfiniment.

II°. Telle paroît être, ajoute-t-on, la cauſe efficiente ou occaſionnelle, qui fait revivre dans notre eſprit, nos idées & nos ſenſations paſſées ; qui y retrace ou la ſuite d'un diſcours, ou une ſuite d'événemens.

L'*effort que l'on fait*, ou pour apprendre par cœur un diſcours ou pour ſaiſir l'ordre & la ſuite d'une affaire ou d'une hiſtoire, ébranle ſucceſſivement & à pluſieurs repriſes, une *ſuite de fibres*, qui ſe trouvent à l'uniſſon dans notre cerveau, ou que la contention y met à l'uniſſon ; & qui y reſtent pour ainſi dire accordées : en telle ſorte que le frémiſſement de l'une d'entr'elles indifféremment, doit les mettre ſucceſſivement toutes en jeu & en action ; & donner lieu dans notre ame à tout autant de réſurrections d'idées ou de ſenſations.

Dans les *Mémoires parfaites*, l'ébranlement de

l'une de ces fibres, ébranle & fait frémir toutes les autres : parce que l'unisson y subsiste. Dans les *Mémoires imparfaites*, il y a des lacunes : parce que quelques-unes des fibres mises & montées antérieurement à l'unisson, se détendent & perdent leur ancien unisson ; & qu'en le perdant, elles restent muettes & sans frémissement.

III°. Mais cette hypothese, qui est ingénieuse à certains égards, qui est peut être la plus ingénieuse & la plus philosophique que l'on puisse imaginer sur ce sujet, & que nous avons pris soin de montrer ici sous son jour le plus lumineux & le plus favorable, renferme & présente d'abord un *défaut essentiel*, qui en réduit le mérite à bien peu de chose.

Ce défaut consiste à expliquer un phénomene certain dans son existence & inconnu dans sa nature, par une cause dont l'existence est très-incertaine, & dont la nature est au moins tout aussi inconcevable & tout aussi incompréhensible que la chose qu'elle doit expliquer.

Ainsi le *Méchanisme naturel*, ou la cause occasionnelle, d'où dépend la Mémoire dans son exercice & dans ses fonctions, reste encore & restera vraisemblablement toujours à découvrir.

ARTICLE SECOND.

PUISSANCE SENSIBLE DE L'AME HUMAINE.

L'AME humaine peut ici être envisagée & relativement à l'état physique & relativement à l'état moral de sa Puissance sensible. Delà, les trois Paragraphes suivans, dont le second aura pour objet l'une des plus intéressantes parties de la Philosophie ; sa-

voir, l'*Analyse du cœur humain*, ou la *Philosophie du Sentiment*.

PARAGRAPHE PREMIER.

SENSATIONS ET SENTIMENS DE L'AME HUMAINE.

1176. DÉFINITION. LA *Puissance sensible* de l'Ame humaine, est l'ame humaine elle-même, envisagée relativement à ses sensations & à ses sentimens ; deux especes de *modifications spirituelles*, que l'on confond assez souvent, & que nous allons ici distinguer. (1154).

I°. On nomme *Sensations de l'Ame*, certaines modifications de l'Ame, relatives à la présence & aux qualités sensibles des divers objets qui font actuellement impression sur quelqu'un de nos cinq Sens.

L'impression faite sur nos sens, ou l'ébranlement physique de nos organes, est la *Sensation organique*. L'impression reçue dans l'Ame & sentie par l'Ame, est la *Sensation mentale*. (455 & 457).

II°. On nomme *Sentimens de l'Ame*, certaines émotions intérieures de joie ou de tristesse, d'espérance ou de crainte, d'amour ou de haine, d'approbation ou d'improbation, de penchant ou d'aversion, de goût ou de dégoût, de plaisir ou de déplaisir ; émotions nées dans elle, avant la réfléxion ou avec la réflexion sur les objets ; émotions assez indépendantes de ce qu'on nomme sensations organiques & mentales, puisque elles existent assez souvent sans ces sensations ; émotions qui semblent plus dépendre de l'esprit que des sens, qui se rapportent plus aux objets insensibles & moraux, qu'aux objets physiques & sensibles ; qui semblent cependant tenir

des uns & des autres, & former comme la *chaîne intermédiaire* de modification, par où l'action de l'Ame passe, des choses purement sensibles, aux choses purement intellectuelles (1325).

Ainsi les *Sentimens de l'Ame*, sont comme des impressions & comme des mouvemens internes, qui l'affectent & qui la touchent dans sa plus intime substance; qui la flattent ou qui la déchirent avec la plus grande vivacité; qui souvent naissent sans la réflexion, quelquefois s'évanouissent devant le flambeau de la réflexion, plus souvent s'irritent & se fortifient par la réflexion. (1188).

1177. REMARQUE. Il y a une différence bien décidée & bien sensible entre les sensations & les sentimens de l'Ame humaine.

I°. Les *Sensations de l'Ame*, sont assez indépendantes de la Puissance intellective: c'est-à-dire, de l'esprit, du jugement, du génie, de l'imagination.

Avec le profond génie d'un Newton, avec la sublime imagination d'un Descartes, avec toute la clairvoyante pénétration du plus habile Politique: je n'aurois pas des sensations plus vives & plus énergiques, que celles que j'ai, à l'occasion des objets que je vois, que je palpe, dont j'entends le son ou le bruit, dont l'odeur ou la saveur m'affectent.

Toutes ces sensations dépendent uniquement de la *constitution physique de mes organes*, par le moyen desquels mon ame en reçoit l'impression.

II°. Mais les *Sentimens de l'Ame*, semblent dépendre en grande partie de la Puissance intellectuelle: c'est-à-dire, de l'esprit, du jugement, de l'imagination, de toute la maniere de voir, qui est propre à la Personne en qui ces sentimens existent.

Un génie plus élevé & plus éclairé, un homme à lumieres plus droites & plus étendues, sent plus vi-

vement le mérite d'une action noble & généreuse; s'indigne plus énergiquement contre l'infamie d'une action inique ou malhonnête; paroît avoir en tout & par-tout dans son ame, un tact plus fin, un ressort plus élastique, une sensibilité plus étendue & plus agissante; à proportion qu'il voit plus parfaitement les choses qui sont l'objet de ces sentimens.

III°. Il y a encore une différence bien marquée, & que nous avons déjà indiquée, entre les *Sensations* & les *Sentimens* de l'Ame. Celles-là naissent toujours d'une impression faite sur les organes du corps: ceux-ci naissent communément ou d'une idée ou d'un jugement de l'Ame. Celles-là sont uniquement relatives à l'ordre physique: ceux-ci sont principalement relatifs à l'ordre moral.

C'est une *impression sensible dans l'ame*, de part & d'autre. Mais l'origine & la maniere de cette impression, n'est pas la même, & donne lieu d'en faire deux classes distinguées de modifications de l'Ame; l'une plus relative aux sens, & l'autre plus relative à l'esprit.

L'AME HUMAINE, PUISSANCE PASSIVE DANS SES MODIFICATIONS DE SENTIMENT.

1178. ASSERTION I. *Dieu seul est en nous la cause efficiente de nos Sensations mentales:* puisque, ni la matiere, ni notre ame, ne peuvent les produire; ainsi que nous l'avons suffisamment fait voir ailleurs. (461 & 462).

1179. ASSERTION II. *Dieu seul est en nous la cause efficiente de ces Sentimens intérieurs, que nous distinguons de nos sensations mentales.*

DÉMONSTRATION. Pour donner à cette Assertion en peu de mots, toute la lumiere & toute la certitude dont elle est susceptible; nous allons faire obser-

ver tout ſimplement, en premier lieu, que ces ſentimens ſont ſouvent fort indépendans de nos ſenſations : en ſecond lieu, que parmi ces ſortes de ſentimens, nous ne nous donnons point à notre gré, ceux qui nous flattent, nous ne nous délivrons point à notre gré de ceux qui nous tourmentent : en troiſieme lieu, qu'on peut dire ici, au ſujet de ces ſortes des ſentimens, ce que nous avons dit ailleurs au ſujet de nos ſenſations intérieures ; ſavoir, qu'on ne peut en attribuer la production en nous, ni aux objets extérieurs, ni à nos organes matériels, ni à notre ame elle-même ; & par conſéquent que leur production en nous, ne peut être attribuée qu'à l'Auteur même de la Nature. (461 & 462).

I°. Il eſt certain d'abord, que les Sentimens dont il eſt ici queſtion, ſont ſouvent fort indépendans de nos ſenſations organiques & de nos ſenſations mentales. Par exemple,

Un tendre ſentiment de bienveillance, m'intéreſſe & m'attache à mon Ami : lors même que cet ami eſt à cent lieues ou à mille lieues de moi. Ainſi ce ſentiment d'affection & de bienveillance, eſt différent & indépendant de mes ſenſations organiques & mentales, qui n'ont point lieu dans un tel éloignement.

II°. Il eſt certain enſuite, que les Sentimens dont il eſt ici queſtion, ne ſont point en notre diſpoſition ; & qu'il ne dépend point de nous, de nous les donner ou de nous les ôter, à notre volonté. Par exemple,

Une foudroyante apoplexie, vient-elle à frapper, dans une région lointaine, cet Ami chéri, cet autre moi-même ? L'idée de cet événement déſaſtreux, qui ſe paſſe ſi loin de moi, & qu'un ſimple papier trace hiſtoriquement à mon eſprit, porte le deuil, l'amertume, la conſternation, l'abattement, dans toute mon ame.

Dans cette circonſtance, il n'eſt pas plus en mon pouvoir, de m'ôter le ſentiment intérieur de déſolation que j'éprouve : que de m'ôter la ſenſation interne de douleur que je reſſens ; quand, dans une chûte je me caſſe un bras ou une jambe. Il n'eſt pas plus en mon pouvoir, de ſubſtituer à ce ſentiment intérieur de déſolation, un ſentiment de ſatisfaction & de plaiſir : que de ſubſtituer la ſenſation interne du Soleil, qui darde ſes rayons dans mes yeux, à la ſenſation interne de Syrius caché ſous l'horiſon.

Je ne ſuis donc point la *cauſe efficiente* de ce ſentiment de déſolation : puiſque je ne ſais, ni comment il eſt produit en moi, ni en quoi y conſiſte ſa nature ; & que tous les efforts que je fais ou que je puis faire, pour l'affoiblir ou pour le détruire, ſont vains & impuiſſans.

III°. Il eſt certain enfin, que ces ſortes de Sentimens, ainſi que nos ſenſations mentales, n'ont & ne peuvent avoir dans nous, pour cauſe efficiente, que l'*action du Créateur*, qui à cet égard opere tout en nous : puiſqu'il nous conſte, par le ſentiment intime, que nous ignorons complettement comment & par quel artifice naturel, naiſſent & ſe forment en nous nos divers ſentimens : puiſqu'il nous conſte par le même ſentiment intime, que nous ne nous donnons point à notre gré, ceux qui nous flattent, tels que les ſentimens de joie & de tranquillité ; que nous ne nous ôtons point à notre gré, ceux qui nous affligent & qui nous tourmentent, tels que les ſentimens de crainte & de triſteſſe : que tous ces divers ſentimens de notre ame, agréables ou déſagréables, n'ont aucunement pour cauſe efficiente, notre ame elle-même, qui ſait très-bien qu'elle éprouve ſouvent ceux dont elle s'efforce en vain de ſe garantir ou de ſe délivrer ; & qu'elle n'éprouve

pas toujours ceux qu'elle s'efforce en vain de se donner ou de se procurer. C. Q. F. D.

1180. OBJECTION. Les *Sentimens de notre ame*, sont innés en nous, dit un Philosophe moderne. Ils naissent naturellement dans l'individu, de l'amour de soi-même, de la crainte de la douleur, de l'horreur de la mort, du desir du bien-être. Exister, pour nous c'est sentir : notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre intelligence ; & nous avons eu des sentimens, avant d'avoir des idées.

RÉPONSE. Que prouve tout ce sonore & vuide étalage de grands mots : sinon que souvent on ne s'entend pas mieux dans la question des Sentimens innés, que dans la question des *idées innées*? La Puissance aux idées & aux sentimens, active ou passive, est innée ; sans doute : puisque c'est l'Ame elle-même. Mais les idées & les sentimens ne sont point innés : sans quoi, j'aurois toujours eu dans le passé, & je ne cesserois point d'avoir dans l'avenir, l'idée ou le sentiment que j'ai actuellement.

I°. Nous avons eu des sentimens, dit-on, avant d'avoir des pensées : passe ! S'ensuit-il de-là que ces sentimens soient innés dans nous : c'est-à-dire, que l'Ame les trouve tout produits dans sa nature ? Aucunement. S'ensuit-il de-là que notre ame les produise elle-même, comme cause efficiente ? Encore moins. Il s'ensuit de-là uniquement que ces sentimens, quelle qu'en soit l'origine & la cause, sont *naturels à notre ame* ; ou qu'ils sont un appanage, avantageux ou désavantageux, de sa nature.

II°. Mais comment ces divers sentimens, l'amour de soi, la crainte du mal, le desir du bien, l'horreur pour certains vices, l'affection pour certaines vertus, & ainsi du reste, seront-ils des *sentimens naturels à notre ame*, dira-t-on peut-être : si notre ame ne les trouve

pas existans & empreints dans sa natute ; ou si elle ne les produit pas par elle-même, comme cause efficiente ?

Ces divers Sentimens, sans être innés dans notre ame, sans être produits par notre ame, sont regardés avec raison comme naturels à notre ame : parce qu'on nomme *chose naturelle*, dans un sujet quelconque, & ce qui constitue sa nature, & ce qui est toujours attaché à son espece ; quelle qu'en soit & l'origine & la cause efficiente, dont on fait abstraction.

PARAGRAPHE SECOND.

ANALYSE DU CŒUR HUMAIN :

OU LA PHILOSOPHIE DU SENTIMENT.

1181. OBSERVATION. L'*ESPRIT* & le *Cœur*, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, forment la bannale division de l'homme envisagé relativemement à ses idées & à ses sentimens, ou relativement à la maniere dont il voit & dont il sent les choses. Comme l'Esprit n'est autre chose que l'Ame elle-même, considérée comme Puissance intellective : de même, le Cœur n'est autre chose que l'Ame elle-même, considérée comme Puissance affective. Nous avons déjà traité de l'Esprit : il nous reste ici à traiter du Cœur.

I°. Le *Cœur humain*, ou le *Cœur moral*, dont il est ici uniquement question, n'est autre chose que l'Ame humaine elle-même, considérée comme *Puissance affective* : ou que l'Ame humaine elle-même, envisagée relativement aux différens sentimens qu'elle

éprouve, aux différentes passions qui l'agitent ; par exemple, relativement aux diverses impressions & aux divers mouvemens d'affection ou d'aversion, de desir ou de crainte, de joie ou de tristesse, de plaisir ou de déplaisir, dont elle est si fréquemment affectée dans sa plus intime substance. (1154).

II°. Le Cœur matériel, le *Cœur physique*, ce précieux viscere par lequel le jeu & le mouvement de toutes les parties du corps humain commencent, & avec lequel l'un & l'autre finissent, n'est qu'une *masse de chair & de fibres materielles*, dont nous avons donné une idée anatomique, dans notre théorie du Regne animal. (*Phys*. 540).

Or, comme une masse de chair & de fibres matérielles, n'est qu'une pure matiere qui, organisée ou non organisée, est toujours essentiellement incapable de sentiment : il est clair que le Cœur physique ne peut aucunement avoir en lui-même, les divers sentimens qu'éprouve l'homme ; sentimens qui sont essentiellement des modifications intrinseques d'une substance spirituelle & sensible par sa nature.

Cependant, comme les différentes passions, comme les différens sentimens d'affection ou d'aversion, de desir ou de crainte, de joie ou de tristesse, de plaisir ou de déplaisir, occasionnent communément ou des dilatations ou des resserremens physiques & sensibles dans le *Cœur matériel ;* on a coutume de rapporter ces différentes modifications de l'Ame, au cœur matériel ou elles ne sont pas : comme on rapporte au pied ou à la main, une sensation de plaisir ou de douleur, qui n'est & ne peut être que dans l'Ame elle-même.

1182. REMARQUE. La *Science du Cœur humain*, n'est donc point la science ou la connoissance du cœur matériel, du cœur physique : mais la science ou la

la connoissance de l'Ame humaine elle-même, en tant qu'agissant d'après ses passions ; ou d'après ces divers mouvemens & d'après ces divers sentimens d'amour, de haine, d'émulation, d'ambition, de fierté, de cupidité, de jalousie, de colère, de vengeance, qui ont prise sur elle avec plus ou moins d'énergie. Ainsi, connoître le Cœur humain ; c'est connoître la marche & l'influence des Passions humaines, selon la diversité des caracteres & des circonstances.

Comme il y a une Métaphysique de l'Esprit ; il y a aussi une Métaphysique du Cœur. On peut analyser les opérations de celui-là : pourquoi ne pourroit-on pas analyser les opérations de celui ci ? Cette derniere analyse, telle est proprement la *Philosophie du Sentiment*, qui va être l'objet de ce paragraphe.

I°. La *Métaphysique de l'Esprit*, pique & intéresse : parce qu'il est satisfaisant pour l'homme, de pouvoir se rendre raison des différentes lumieres qu'il voit naître & germer dans son ame ; de tenir d'une main la chaîne des principes, & de l'autre la chaîne des conséquences ; de voir & de saisir à la fois & la source & la généalogie & l'enchaînement des différentes opérations, qui lui frayent la route & qui lui ouvrent le sanctuaire de la Vérité.

II°. Mais la *Métaphysique du Cœur*, est-elle moins piquante & moins intéressante ? Est-il moins satisfaisant pour l'homme, de pouvoir se rendre raison des divers mouvemens & des divers sentimens qui agitent son cœur & qui forment ses passions : de pouvoir découvrir & saisir le germe primordial & unique, d'où émanent & d'où doivent émaner toutes ces passions si différentes, avec toutes leurs variations & toutes leurs filiations : de les voir toutes dériver & résulter d'une même source commune, savoir de l'*Amour-propre*, avec tous les traits qui

les caractérisent, avec toutes les nuances qui les diversifient, avec tous les principes qui les fortifient ou qui les affoiblissent, qui les métamorphosent ou qui les détruisent?

L'AMOUR-PROPRE, GRAND MOBILE DES PASSIONS HUMAINES.

1183. DÉFINITION. L'*Amour propre* est cet amour de soi & de toutes choses pour soi, qui met en jeu toutes les Passions humaines, qui produit indifféremment chez les hommes, les vertus & les vices; selon qu'il est bien ou mal réglé.

L'Auteur de la Nature, en formant l'homme à son image, a incorporé, pour ainsi dire, avec toute la substance de l'homme, cet *Instinct énergique & inamissible*, qui le porte à s'aimer lui-même; à chercher en tout & par-tout son avantage, & son bien; à se considérer en quelque sorte, comme le centre général auquel se rapportent tous les êtres quelconques, qu'il voit placés dans la sphere de son activité.

Instinct infiniment actif, avec quelle force ne l'intéresse-t-il pas à tout ce qui peut concourir de près ou de loin, à la permanence de son existence, à la permanence de son bonheur?

Instinct infiniment irritable, avec quelle impétueuse vivacité ne l'arme-t-il pas contre tout ce qui paroît devoir interrompre le cours ou resserrer la durée ou altérer les délices de ses possessions chéries, de ses sensations flatteuses, de ses jouissances quelconques?

Instinct infiniment fécond, il est dans l'homme la source générale des Passions; le grand mobile de toutes ses vertus, de tous ses vices, de toutes ses affections, de toutes ses aversions; & quand il fait ou

qu'il paroît faire des sacrifices, c'est encore à lui-même qu'il sacrifie.

AXIOME FONDAMENTAL.

1184. *L'Amour-propre est la source commune d'où émanent chez les hommes, les vertus & les vices, les desirs & les craintes, les affections & les aversions ; en un mot, toutes les Passions, licites ou illicites.*

EXPLICATION. I°. Il ne faut qu'un moment d'attention sur ce qui se passe au fond de nos ames, qu'un simple retour sur nous-mêmes, pour nous faire voir & sentir, du moins confusément, la vérité de cet Axiome moral : pour nous faire voir & sentir que c'est toujours notre *Amour-propre*, bien ou mal réglé, qui est le principe de tous les mouvemens intérieurs qui nous agitent, de toutes les déterminations libres que nous prenons, de toutes les actions vertueuses ou criminelles que nous faisons.

II°. Mais en érigeant l'Amour-propre en mobile général de toutes les passions & de toutes les actions humaines ; nous ne prétendons pas que ce mobile général soit toujours un *Amour-propre déréglé*, un amour-propre vicieux & corrompu en lui-même & dans ses motifs : ce qui seroit abjurer la Vérité & renverser la Philosophie, pour se donner le bizarre plaisir de calomnier l'Espece humaine ; & de ne voir chez elle, que des vices, ou que de fausses vertus.

Il y a chez les hommes, & un *Amour-propre bien réglé*, qui attache & soumet le cœur humain aux loix divines & humaines, aux principes d'honneur, de vertu, de religion ; & un *Amour-propre déréglé*, qui livre & abandonne le cœur humain à la loi de ses penchans corrompus, malgré la réclamation de la Raison & de la Religion. Le premier enfante les vertus : le second enfante les vices & les crimes : ainsi

que nous l'avons fait voir & sentir dans notre Philosophie de la Religion.

III°. Pour montrer comment l'Amour-propre est le grand mobile des Puissances affectives de notre ame : nous allons l'observer ici dans les principales branches des Passions humaines.

Il sera facile de concevoir & de comprendre par-là, comment peut se généraliser ce *Principe moral*, ou comment on peut l'appliquer aux branches des mêmes passions, que nous laisserons à l'écart, & que nous passerons sous silence.

GOUT DU PLAISIR, CRAINTE DE LA DOULEUR.

1185. EXPLICATION. « Le Plaisir & la Douleur, » a dit un Sage, sont les deux grands maîtres du » monde. Le charme du premier attache à la vie : » la crainte de la seconde, est quelquefois nécessaire » pour la faire supporter ».

De l'Amour-propre naît le *goût du Plaisir ;* ou de ces émotions sensibles & délectables, qui réveillent & chatouillent l'ame, qui semblent lui donner un genre nouveau & plus intéressant d'existence & de vie.

De l'Amour-propre naît aussi la *crainte de la Douleur ;* ou de cet état de déchirement & d'angoisse, qui tourmente l'ame, qui lui fait un supplice de son existence ; qui semble la mener à la dissolution du Composé, par un enchaînement de souffrances & de convulsions, dont la perspective est pour elle un mal peut-être pire que la réalité.

I°. C'est par l'*appas du Plaisir*, que la Providence nous intéresse à notre conservation, nous lie à nos semblables, nous attire & nous attache à Dieu. Par exemple,

C'est la satisfaction attachée à l'usage des alimens, qui nous invite & nous sollicite efficacement à pré-

venir ou à réparer l'épuisement de notre substance & de nos forces. Nous ne serions pas assez attentifs à notre propre conservation, si nos besoins ne faisoient pas nos plaisirs.

C'est la satisfaction attachée aux avantages & aux charmes de la société, qui unit & lie les uns aux autres les différens individus de l'espece humaine : soit dans la société domestique & économique ; soit dans la société civile & politique. Cette double espece de société, dont l'existence entre si visiblement & si nécessairement dans le plan de l'Auteur de la Nature, cesseroit bientôt chez les hommes : si l'amour-propre, si le goût du plaisir, n'en faisoit pas la base inébranlable.

C'est la satisfaction attachée à la connoissance & à la jouissance de Dieu, de ce Dieu infiniment bon & infiniment aimable, de ce Dieu notre bienfaiteur & notre pere, de ce Dieu source future pour nous de délices éternelles, qui nous fait ambitionner son amitié & sa possession.

Tout plaisir n'est donc pas illicite & anathématisé : puisque le plaisir est l'un des moyens que met en œuvre la Providence divine, pour conduire l'homme à sa destination.

II°. C'est aussi par la *crainte de la Douleur*, que la Providence nous attache à la vie, nous lie à nos semblables, nous soumet au devoir.

La crainte de l'indigence, anime au travail l'Indolent. La crainte de l'opprobre & du supplice, retient le Malfaiteur. La crainte de la mort & des déchiremens affreux qui la procurent, arrête le bras du Désespéré. La crainte des supplices éternels, effraie & souvent ramene à Dieu le Pécheur.

1186. REMARQUE I. Le Plaisir peut être considéré, ou relativement à celui qui l'éprouve, ou re-

lativement à la Société, ou relativement à Dieu.

Il est illicite & criminel : lorsqu'il est opposé par sa nature, ou au bien de celui qui en jouit, ou au bien de la Société, ou au commerce religieux que nous devons avoir avec Dieu.

I°. De ce principe moral, principe dont la certitude & l'évidence se font suffisamment sentir par elles-mêmes, il est facile de tirer des conséquences plausibles, qui anathématisent & qui proscrivent une foule de *Plaisirs illicites & criminels*, dont l'unique fin est d'altérer & d'énerver le tempéramment ; de porter le trouble & la confusion dans la Société ; de renverser l'ordre & la providence de l'Auteur de la Nature ; d'éteindre & d'extirper dans sa source, l'espece humaine ; de cimenter & d'éternifer l'oubli de Dieu & de soi-même, dans le cœur de l'homme.

II°. En général, le Plaisir est illicite & criminel : quand il est défendu & proscrit, ou par la Loi naturelle ; ou par quelqu'une des Loix positives qui émanent de Dieu immédiatement ou médiatement : quand il est opposé à quelqu'un de ces principes sacrés de la Morale, que la raison ou la révélation ont fait connoître aux hommes : quand il détruit ou qu'il affoiblit le commerce religieux que nous devons avoir avec Dieu, en nous attachant illégitimement aux choses sensibles.

1187. REMARQUE II. On nomme *Plaisir*, toute perception que l'Ame aime mieux éprouver, que ne pas éprouver. On nomme *Peine & Douleur*, toute perception que l'Ame aime mieux ne pas éprouver, qu'éprouver. Les plaisirs & les peines peuvent varier à l'infini, & par leur nature, & par leur durée, & par leur intensité.

La somme des plaisirs, constitue le *Bonheur*. La somme des peines, constitue le *Malheur*.

L'*estimation du bonheur & du malheur*, dans leurs différentes especes, paroît être le produit de l'intensité du plaisir ou de la peine, par la durée.

1188. REMARQUE III. Tous les Plaisirs & toutes les Peines appartiennent évidemment à l'Ame elle-même : sans appartenir réellement au corps à qui elle est unie.

Car, quelle que fût l'impression que fait ou que peut faire un objet sur mes sens : il est évident que ce ne sera jamais pour moi, qu'un *mouvement physique*, que ce ne sera jamais pour moi un plaisir ou une peine ; si elle ne se fait pas sentir à mon Ame.

Ainsi les plaisirs & les peines ne sont proprement que des perceptions de l'Ame. Mais ces perceptions de l'Ame, different entre elles : en ce que les unes sont produites ou occasionnées par l'entremise des objets extérieurs, & par l'impression que ces objets font sur nos sens ; & que les autres paroissent naître du fond de l'Ame elle-même.

On nomme les premieres, *Plaisirs ou Peines du Corps* : ce sont nos sensations. On nomme les dernieres, *Plaisirs ou Peines de l'Ame* : ce sont nos sentimens. Nos sensations & nos sentimens sont donc des choses à distinguer. (1176).

1189. REMARQUE IV. Ces deux especes différentes de peines & de plaisirs, appartiennent également à l'Ame seule : puisque seule elle en a le sentiment. Mais en quoi consiste déterminément leur nature ?

I°. Les *Plaisirs du corps*, consistent dans des sensations organiques & mentales, qui flattent l'Ame, que l'Ame aime à éprouver.

Les *Peines du corps*, consistent dans des sensations organiques & mentales, qui sont désagréables à l'Ame, que l'Ame craint d'éprouver.

Les ſenſations organiques ne ſont rien à l'Ame : elles n'intéreſſent l'Ame ; qu'autant quelles ſont pour elle ou la cauſe efficiente ou la cauſe occaſionnelle des ſenſations mentales.

II°. Les *Plaiſirs de l'Ame*, paroiſſent conſiſter dans trois genres différens de perceptions flatteuſes & intéreſſantes, ſavoir : en premier lieu, dans la ſatisfaction paiſible que donne la pratique de la vertu, l'accompliſſement du devoir, le ſuffrage intérieur de la conſcience : en ſecond lieu, dans la ſatisfaction piquante que procure la découverte ou la contemplation de la Vérité ; ſoit dans l'ordre phyſique, ſoit dans l'ordre mathématique, ſoit dans l'ordre moral, ſoit dans l'ordre purement intelligible : en troiſieme lieu, dans la ſatisfaction délicieuſe qu'on goûte, en acquérant & en poſſédant l'eſtime & l'affection de ſes ſemblables.

Les *Peines de l'Ame*, conſiſtent à ſe voir privé de ces différentes ſources de bonheur, de ces divers genres de perceptions flatteuſes & intéreſſantes ; & à ſentir intérieurement, ou les remords du crime, ou la honte & la miſere de l'ignorance, ou les horreurs de la haine & de l'infamie.

1190. REMARQUE V. Les *Plaiſirs de l'Ame* & les *Plaiſirs du Corps*, paroiſſent ſe rapprocher infiniment en certaines circonſtances.

Les *Plaiſirs de l'amitié*, par exemple, ſemblent tenir & des plaiſirs du Corps, par les ſenſations ; & des plaiſirs de l'Ame, par certains ſentimens indépendans des ſenſations.

On peut dire la même choſe, des *Peines de l'Ame* & des *Peines du Corps*. La mort de mon ami, par exemple, afflige & accable mon ame ; & cette affliction a principalement pour principe, la ceſſation de cette tendre union des ames & des cœurs, qu'il eſt

plus aisé de sentir, que d'exprimer & de peindre.

1191. REMARQUE VI. Parmi les Peines & les Plaisirs de l'Ame, il en est qui dérivent de sa perfection intrinseque, de sa *sensibilité morale*, de son énergie en genre de sentiment, du vif & ardent intérêt qu'elle prend aux biens & aux maux de ses semblables, aux biens & aux maux sur-tout des personnes avec lesquelles elle se trouve liée, qu'elle affectionne & qu'elle chérit.

Delà, cet intéressant problême, qui nous fut si ingénieusement proposé dans une circonstance pour nous intéressante, par trois charmantes Vestales qui, dans une austere Solitude, dont elles sont l'ornement & l'agrément, unissent aux plus édifiantes vertus religieuses, tous les charmes d'un esprit éclairé, toute l'énergie & toute la délicatesse des beaux sentimens : savoir, *si la Sensibilité morale est un bien ou un mal, ou principe de bonheur ou de malheur.*

Voici, en peu de mots, selon notre façon de voir & de sentir, les vrais principes d'où dépend la solution de ce beau problême, l'un des plus piquans & peut-être l'un des plus difficiles problêmes de la Philosophie du sentiment.

I°. Il est certain d'abord, que le bonheur est la somme des perceptions flatteuses, multipliée par leur intensité : comme le malheur est la somme des perceptions déplaisantes, multipliée de même par leur intensité.

II°. Il est certain ensuite, que la Sensibilité morale ajoute comme infiniment au bien & au mal de la plupart de nos *Perceptions de l'ordre moral.* Il s'agit donc d'évaluer à cet égard, ce qu'il y a à gagner d'une part & ce qu'il y a à perdre de l'autre, pour l'Ame sensible.

L'Ame insensible nous paroît être comme une es-

pece de nature automate, comme une nature tronquée & manquée, qui n'eſt en genre de ſentiment, que ce qu'eſt l'Ame ſtupide & hébétée en genre d'intelligence; & pour qui n'exiſte guere, ni bonheur, ni malheur, du moins dans l'ordre moral.

L'*Ame ſenſible* eſt une nature en tout complette & animée, en tout vivante & agiſſante, en tout comme infiniment en priſe au bonheur & au malheur : ſoit dans l'ordre phyſique, ſoit dans l'ordre moral. (1177).

Celle-là aura un grand avantage ſur celle-ci, dans le calcul des déplaiſances, auxquelles elle échappe par un vice ou par une imperfection de ſa nature.

Mais celle-ci aura à ſon tour un avantage comme infiniment grand ſur celle-là, dans le calcul des perceptions flatteuſes, dont ſa nature plus vivante & plus énergique ſent & goûte infiniment mieux tout le délice.

III°. Il n'eſt point décidé que tout ſoit abſolument peine & malheur, dans les *Perceptions déplaiſantes* que donne trop ſouvent la Senſibilité morale.

Si les maux des Perſonnes chéries auxquelles s'intéreſſe l'Ame ſenſible, refluent ſur elle : il paroît qu'il y a auſſi pour elle alors même, une *ſatisfaction intérieure* à les partager; & que cette ſatisfaction tacite, mais vraie & réelle, & que l'Ame ſenſible ne voudroit aliéner à aucun prix, doit entrer pour quelque choſe dans le calcul du bonheur.

J'ai vu dans la vie, diſoit un Sage, bien des choſes déplaiſantes, qui ne m'auroient point révolté & affligé; ſi j'avois été privé de l'organe de la vue. Malgré cela, ajoutoit-il, je ne voudrois pas avoir été privé de cet organe : je ne voudrois pas être né aveugle.

AFFECTIONS ET AVERSIONS.

1192. EXPLICATION. De l'Amour-propre, naiſ-

ſent & dérivent nos haines & nos affections, nos antipathies & nos ſympathies ; ſentimens que chacun connoît aſſez bien par ſa propre expérience, & qu'on ne pourroit qu'obſcurcir, en voulant les définir ; parce qu'il y a des ſentimens qui ſont eſſentiellement indéfiniſſables, & que ceux-ci paroiſſent être de ce genre.

I°. Nous haïſſons ou nous ſommes quelquefois tentés de haïr le mérite trop éclatant : parce qu'il nous ravit l'attention publique, à laquelle nous aſpirons. Nous haïſſons l'orgueil : parce qu'en s'exaltant immodérément dans ſes folles idées, il ſemble vouloir nous avilir ou nous dégrader. Nous haïſſons l'Avarice : parce qu'elle annonce une Ame dure & impitoyable, qui n'aime que ſon argent ; & qui inacceſſible à la ſenſibilité & à la bienfaiſance, ne ſauroit vouloir ou pouvoir nous faire que du mal. Nous haïſſons l'Injuſtice ; parce que c'eſt une diſpoſition décidée & marquée à nous faire tort, à nous ravir notre bien ou notre honneur : quand elle en aura l'occaſion. Nous haïſſons la cruauté, la férocité, la vengeance implacable, l'exceſſive ſévérité ; parce que ce ſont des qualités nuiſibles & funeſtes, qui nous menacent, ou qui peuvent nous menacer. Nous haïſſons la groſſiereté, l'obſcénité, l'indécence, la malpropreté : ſoit parce que ces différens vices ne ſe préſentent à nous, que ſous des idées diſgracieuſes & déplaiſantes ; ſoit parce qu'ils ſuppoſent dans leur ſujet, des qualités baſſes & mépriſables, de qui l'on ne peut attendre que du dégoût & du déſagrément ; & ainſi du reſte.

II°. Par la raiſon contraire, nous aimons la Juſtice ; parce qu'elle aſſure nos droits & nos poſſeſſions : la bienfaiſance ; parce qu'elle renferme une diſpoſition à nous faire du bien dans l'occaſion ; la clémence, parce qu'elle nous épargne & nous mé-

nage : la vaillance, parce qu'elle nous protége & nous défend : la modeſtie & l'humilité, parce qu'elles nous honorent & nous reſpectent : la ſageſſe & la prudence, parce qu'elles nous éclairent & nous guident ; & ainſi du reſte.

1193. REMARQUE. Il y a ſouvent dans nos ames, certaines *Sympathies* & certaines *Antipathies* naturelles & indélibérées, qui paroiſſent ſans cauſe & ſans motif, & qui naiſſent auſſi de l'amour-propre.

Par exemple, je vois pour la premiere fois deux Joueurs, qui ne me ſont rien, que je ne connoîs point, de qui je ne ſuis point connu, avec qui je ne veux & ne dois jamais avoir aucune liaiſon. Comment & pourquoi arrive-t-il preſque toujours, que je m'intéreſſe intérieurement à l'un, plutôt qu'à l'autre? C'eſt que l'un me plaît, ou par ſa figure, ou par ſon ton de voix, ou par ſon caractere entrevu ; & que l'autre me déplaît par quelqu'un de ces endroits.

Peut-être auſſi que l'un des deux m'offre, ſans que je m'en apperçoive explicitement, quelque reſſemblance avec telle ou telle perſonne qui m'intéreſſe: ou que l'autre a quelque reſſemblance avec telle ou telle autre perſonne qui m'aura déplu en quelque circonſtance, & qui a laiſſé en moi un germe ſecret d'averſion pour tout ce qui peut en avoir l'apparence. En faut-il davantage à l'amour-propre, pour donner lieu à une ſympathie & à une antipathie naturelles ?

LE PENCHANT SOCIAL.

1194. EXPLICATION. De l'Amour-propre, naît & réſulte chez les hommes, le *Penchant ſocial*, ou le penchant qui les porte à vivre en ſociété.

I°. Il eſt certain que *ce penchant exiſte dans la na-*

ture humaine : puiſque, d'un pole à l'autre, du levant jusqu'au couchant, par-tout on en voit l'influence & les effets.

Et puiſque ce penchant exiſte dans la généralité des hommes; il eſt certain que le Créateur a mis dans la nature humaine, un *lien ſecret*, un *ſecret mobile*, par lequel il a voulu attacher les hommes les uns aux autres, & les engager à vivre en ſociété : comme il eſt certain qu'il a donné aux abeilles & aux fourmis, pour les déterminer à vivre enſemble & comme en différens corps de nation, quelque choſe qu'il n'a donné ni aux loups, ni aux ours, ni aux faucons.

II°. Mais *qu'eſt-ce que ce lien ſecret, que ce ſecret mobile, d'où naît immédiatement dans les hommes, le penchant ſocial ?* C'eſt l'amour-propre, c'eſt le bien & le plaiſir qu'ils trouvent à vivre en ſociété.

L'Auteur de la Nature a donné à tous les hommes, les mêmes facultés intellectuelles & ſenſibles. Delà chez eux, les mêmes beſoins, les mêmes ſentimens, les mêmes notions plus ou moins groſſieres du bien & du mal phyſique, de ce qui eſt utile ou nuiſible à l'eſpece humaine. Delà chez eux, un accord unanime à voir & à ſentir, qu'en vivant en ſociété, ils peuvent ſe procurer réciproquement des lumieres & des ſecours utiles : qu'en vivant en ſociété, ils peuvent contribuer immenſement, à diminuer la ſomme de leurs peines & de leurs maux, à augmenter la ſomme de leur bonheur & de leur bien-être ! Delà leur penchant général à vivre en ſociété.

III°. La ſociété ne peut exiſter ſans loix & ſans vertus. Delà leur accord unanime, à chercher, dans leur eſprit & dans leur cœur, les ſanctions d'une Légiſlation ſacrée & inviolable, qu'ils ſuppoſent y avoir été empreinte par la nature, & qu'ils nomment *Loi univerſelle* du genre humain ! Delà chez eux un ac-

cord encore unanime, à attacher leur estime & leur affection aux vertus fondamentales que consacre & que prescrit cette Loi universelle, empreinte en leur cœur; & qui toutes tendent au bien de la société.

1195. REMARQUE. Une irréligieuse Philosophie a voulu faire naître, du seul penchant social & du seul intérêt des hommes, & la *Loi naturelle* & les *Vertus sociales*, qui sont la base essentielle & fondamentale de toute société.

Nous avons fait voir & sentir ailleurs, que leur maniere de philosopher renverse de fond en comble, & l'idée & l'ordre des choses : que dans leurs anti-philosophiques spéculations, la *Loi naturelle* n'est qu'une vaine chimere; les *Vertus sociales*, telles que la justice, la droiture, la probité, la fidélité, la reconnoissance, l'amitié, la subordination, qu'une pure sottise & qu'une pure folie. (845, 851, 872).

L'AMOUR DU SANG.

1196. EXPLICATION. De l'Amour-propre, naît & émane chez les hommes, l'*amour du Sang :* ou cette affection de prédilection & de préférence, qui nous intéresse & nous attache à notre propre famille, plus vivement & plus énergiquement qu'au reste de nos semblables.

I°. Un Pere s'intéresse spécialement à ses enfans : parce que ces enfans sont tout autant d'autres lui-même; parce que ces enfans forment pour lui comme un *petit état à part*, dont il est le chef, & où il donne la loi; parce que ces enfans sont destinés à être l'appui de sa fortune, le soutien de sa vieillesse, les propagateurs de sa gloire, de son nom, de sa race, de tout ce qui le flatte le plus en ce monde.

Un Enfant s'intéresse spécialement à son pere : parce qu'il doit à son pere le bienfait de la vie, le bien-

fait de l'éducation, le bienfait de l'affection; parce qu'il voit & la gloire & l'honneur & la fortune de son pere, comme incorporés avec sa propre gloire, avec son propre honneur, avec sa propre fortune; parce qu'il trouve dans son pere, un *ami nécessaire*, dont l'affection & l'assistance lui sont indéfectiblement acquises & assurées dans le besoin.

Ces divers motifs, tous dérivés de l'amour-propre, n'excluent point le grand *motif du Devoir*: qui, chez les belles ames, est toujours le plus puissant de tous les motifs; mais qui n'est point incompatible avec l'*Amour-propre bien réglé & bien ordonné*: comme nous l'avons fait voir & sentir, en traitant des vertus & des vices, dans notre Philosophie de la Religion.

II°. Un Époux s'intéresse spécialement à son épouse: parce que cette épouse est l'objet intéressant de ses plaisirs, la compagne inséparable de sa fortune, une autre lui-même; parce que cette épouse est pour lui, jusqu'au tombeau, une *amie nécessaire*, dont les divers intérêts, envisagés en grand, sont pour toujours concentrés & confondus avec les siens. Les mêmes motifs d'amour-propre, intéressent spécialement une épouse à son époux.

L'affection réciproque, entre un époux & une épouse, seroit moins puissante & moins solide: si les principes qui la forment, étoient moins actifs & moins intéressans; si les nœuds qui la serrent, étoient moins étroits & moins durables.

Des intérêts moins énergiques & moins touchans n'auroient pas été suffisans, de part & d'autre, pour compenser le sacrifice qu'on fait de sa liberté; pour rendre supportables les chaînes de l'union & de l'engagement; pour faire affronter & braver les soucis, les ennuis, les peines, les travaux, qu'entraîne nécessairement le soin & l'éducation d'une famille.

III°. A l'égard des autres degrés de liaison & de parenté ; l'affection décroît, comme décroissent les divers degrés de proximité : parce que les intérêts de l'amour-propre, décroissent dans la même proportion. On aime donc mieux & on doit en effet mieux aimer un frere, qu'un cousin ; un parent en ligne directe, qu'un parent en ligne collatérale.

1197. REMARQUE I. Cette *théorie de l'Amour-propre*, devient l'explication plausible & sensible d'une foule de petits phénomenes de l'ordre moral & social, dont on est tous les jours spectateur & témoin : ce qui démontre visiblement combien elle est réelle, combien elle est conforme à la nature & à la raison. Par exemple,

I°. Comment & pourquoi arrive-t-il que communément *on chérit plus cordialement un ami avec qui l'on n'est point parent, qu'un parent avec qui l'on n'est point lié par l'amitié ?*

La raison en est, que la société de l'ami, donne plus de satisfaction & de plaisir, que celle du parent ; & que la sympathie des goûts & des humeurs qu'on a avec le premier, met dans l'Ame, une aisance, une liberté, une jubilation, un délice, qu'elle ne sauroit goûter avec le dernier.

II°. Comment & pourquoi arrive-t-il cependant, que *le parent avec qui l'on n'est point ami, est communément préféré à l'ami avec qui l'on n'est point parent :* quand il s'agit d'accorder ou de procurer quelque grade honorable, ou quelque poste avantageux, à l'un ou à l'autre ?

La raison en est : en premier lieu, que l'on envisage le grade honorable, ou le poste avantageux, que l'on accorde ou que l'on procure au parent, comme un honneur ou comme un bien qui rejaillit sur toute la famille dont on est membre & partie : en

second

second lieu, que l'on regarde l'affection du parent; quoique moins tendre & moins intéressante, comme une *affection nécessaire & inaliénable*, qui ne sauroit nous manquer au besoin; & l'affection de l'ami, comme une *affection libre & amovible*, qui peut absolument cesser & finir. La premiere a donc sur la seconde, un titre & un droit de préférence.

On voit par-là que l'Amour propre, sans y faire peut-être explicitement attention, a naturellement en tout & par-tout, une *Métaphysique de sentiment*, très-subtile & très-exacte.

III°. De même, comment & pourquoi arrive-t-il que l'*amour du Sang descend plus qu'il ne monte*: ou que l'amour des Peres pour leurs enfans, est plus vif & plus puissant, que l'amour des enfans pour leurs peres? L'Amour-propre donnera encore la solution de ce problême.

Un pere se voit revivre & rajeunir dans ses enfans: les enfans se voient vieillir & dépérir dans leur pere. La perspective est donc moins flatteuse & moins intéressante pour l'amour-propre, dans ceux-ci, que dans celui-là.

Un pere voit, dans ses enfans, un *petit Etat dépendant & soumis*: les enfans voient dans leur pere, un maître affectueux & bienfaisant, à la vérité; mais enfin un vrai maître, qui a droit de commander, qui a droit de réprimander, de qui dépend la petite législation domestique, & en qui réside le pouvoir de régir & de gouverner comme il lui plaît, la fortune commune. L'amour-propre, plus flatté encore à cet égard dans le pere que dans les enfans, doit former dans celui-là, des nœuds plus intéressans & plus forts, que dans ceux-ci.

Heureux les peres qui, sans énerver & sans dégrader leur autorité, savent se rendre aimables à leurs enfans: qui, sans cesser de les dominer suffi-

famment, savent se rendre leurs amis, leurs confidens, en quelque sorte leurs égaux! Ils font remonter l'amour du sang, à peu près autant qu'il descend!

1198. REMARQUE II. Les liaisons du Sang s'affoiblissent, en se divisant; & se fortifient, en se resserrant : parce que les intérêts de l'amour-propre, s'affoiblissent ou se fortifient dans les mêmes proportions.

I°. A-t-on un grand nombre de proches parens, par exemple, de freres & de sœurs; & vient-on à apprendre, lorsqu'on s'y attend le moins, que quelqu'un d'entre eux, a payé à la Nature le fatal tribut?

C'est un bien qui nous échappe: c'est un appui qui nous manque : c'est comme une partie plus ou moins chere de nous-mêmes, qui nous est malheureusement enlevée & ravie! Le coup est affligeant & désolant: mais il devient supportable, par la ressource que trouve l'amour-propre, dans les liaisons qui lui restent, & sur lesquelles il se replie.

II°. N'a-t-on plus qu'un seul propre parent, par exemple, qu'un seul frere ou qu'une seule sœur; & la mort vient-elle à l'enlever?

C'est comme un coup de foudre, qui atterre, qui accable, qui semble dévorer & consumer tous les nœuds qui attachent à la vie. On croit voir la Nature entiere, s'écrouler autour de soi; & on semble rester seul au monde, enveloppé dans son désastre & dans sa ruine!

1199. REMARQUE III. Il en est à peu près de même, des liaisons patriotiques & nationales : elles sont d'autant plus foibles, qu'elles ont plus d'étendue; d'autant plus fortes, qu'elles en ont moins.

Par exemple, je ne m'intéresse que foiblement en

France, à un François qui n'eſt pour moi que François : parce qu'en France, un tel François n'a droit qu'à un vingt-millionieme de l'affection que je dois à la Nation dont je ſuis membre.

En Chine, ce même François deviendroit pour moi un homme très-intéreſſant : parce qu'en Chine, lié a moi par une ſympathie & par un intérêt de Nation, ce François recueilleroit & concentreroit en ſoi, toute l'affection que je pourrois avoir pour la Nation Françoiſe, dont je me trouverois alors éloigné & ſéparé.

L'AMOUR DE LA PATRIE.

1200. EXPLICATION. De l'Amour-propre, naît & dérive l'*Amour de la Patrie :* ou ce goût ſympathique qui nous attache & qui nous intéreſſe ſi vivement aux climats qui nous ont vu naître.

Champêtre vallon qu'arroſe & diviſe le Drac, à peine échappé de ſes ſources montueuſes, & déjà impétueux & incoercible ; riantes prairies de Chabotte & de la Plaine, délicieux côteau du *Phanjas* : lieux charmans, où mes yeux ſe ſont ouverts pour la premiere fois à la lumiere ; où s'eſt formée paiſiblement ma tendre enfance, ſous les yeux d'une *Mere chérie*, qui n'eſt plus depuis long-tems, mais qui fut toujours le modele des épouſes & des meres, un rare exemple de toutes les vertus ſociales & chrétiennes, le Cœur le plus ſenſible & le plus bienfaiſant pour les Pauvres & pour les Malheureux ; ſous les yeux d'un *Pere également chéri* ; que l'implacable Mort vient d'enlever tout récemment à l'affection de ſa Famille déſolée, de ſa Patrie attendrie, & qui fut toujours le tendre ami de tous ſes Enfans, les délices de tous ſes Amis, la lumiere & le conſeil de ſes Voiſins & de ſes Compatriotes, & ſouvent même leur arbitre & leur juge, par la ſeule autorité que donne

la réputation d'intelligence, jointe à la réputation de droiture & de probité : chere Patrie, Terre natale, ton image est toujours empreinte dans mon esprit; ton souvenir intéresse toujours mon cœur! L'espoir de te revoir un jour, offre à mon ame ravie & attendrie, une perspective toujours riante, toujours délicieuse!

I°. La partie organisée de la Nature humaine, en prenant son accroissement & son développement dans un climat quelconque, se forme & se constitue imperceptiblement, d'une maniere analogue à la qualité de l'air qu'elle respire, à la nature des alimens dont elle se nourrit, au degré de chaleur ou de froidure, dans lequel elle se trouve fortuitement placée. Dans un changement de patrie, que doit-il arriver?

Un air plus épais, plus froid, moins élastique, que l'air natal, ne s'insinue pas avec assez d'aisance & de liberté dans les conduits intérieurs qui doivent lui donner passage; ne donne pas le jeu nécessaire & convenable au sang, aux humeurs, aux différentes fibres, aux différens organes; laisse languir ou défaillir la facilité primitive des fonctions animales & spirituelles. Delà, dans le Composé humain, une inertie, un engourdissement, une langueur, un état de dépérissement & de mal-aise, qui font soupirer après un ciel plus pur, plus chaud, plus riant; où l'on avoit plus de bien-être, où l'on goûtoit plus de bonheur.

Un air plus subtil, plus sec, plus chaud, que l'air natal, s'insinue avec trop de liberté & de véhémence dans les poulmons, dans tous les canaux & dans tous les vaisseaux aériens; agite & ébranle trop aisément & trop impétueusement la masse du sang & des humeurs; fatigue & altere persévéramment la constitution naturelle des fibres &

des organes, dans toute la machine humaine. Delà encore, dans le Composé humain, un mal-être, une inquiétude, un ennui, un dégoût, un dépérissement, qui font regretter un ciel plus onctueux & moins dévorant; où l'on jouissoit habituellement d'une plus grande somme de sensations paisibles & gracieuses, où l'on étoit plus content & plus heureux.

Arrachez le Lapon aux noirs frimats de la zone glaciale, ou l'Ethiopien aux feux dévorans de la zone torride; & transportez l'un & l'autre sous un ciel plus heureux, dans les délicieuses contrées de la France ou de l'Italie. Ce ciel plus heureux ne sera point analogue à leur organisation naturelle; & leur ame inquiete regrettera la Laponie ou l'Ethiopie: autant que celle du François ou de l'Italien, transportés sous le Cercle polaire ou sous l'Equateur, regrettera l'Italie ou la France.

II°. Accoutumé dès la plus tendre enfance, aux goûts & aux mœurs patriotiques, on s'est fait insensiblement une maniere caractéristique de voir, de penser, de sentir, d'agir, qui se trouve étrange & insolite, loin du séjour natal.

Quand on quitte sa patrie, il faut pour ainsi dire refondre en soi sa nature, & s'en former une toute nouvelle. Il faut se faire de nouvelles idées, de nouveaux goûts, de nouvelles habitudes, presque de nouveaux sens. Delà qu'arrive-t-il? La contrainte habituelle, la gêne permanente, où il faut nécessairement se mettre, pour vivre en société au sein d'une nation étrangere, font sans cesse regretter à l'amour-propre, l'heureuse aisance, la délicieuse liberté, dont il jouissoit à cet égard, dans sa terre natale.

III°. Le tems de l'enfance & de la jeunesse, est le tems de la douce & paisible félicité. On a alors une assez grande somme de biens: parce que les sensa-

tions vives & élastiques s'attachent pleinement à leur objet, & goûtent toute l'étendue des amusemens & des plaisirs. On n'a alors qu'une fort petite somme de maux : parce que la clairvoyante réflexion, encore à naître, n'enfante pas les inquiétudes & les soucis, qui empoisonnent les douceurs du présent, qui anticipent les peines & les horreurs de l'avenir.

Transplanté, dans un âge plus mûr & plus avancé, au sein d'une terre étrangere, on y a des inquiétudes & des peines, qu'on ignoroit dans sa terre natale ; & on attribue inconsidérément à la différence des climats, ce qui ne vient que de la différence des âges. Delà, le retour de l'amour-propre, vers le séjour de son enfance ou de sa jeunesse : séjour où il goûtoit un calme & un bonheur, qu'il se rappelle avec délice ; & qu'il ne trouve plus, dans le nouveau séjour qu'il habite.

1201. REMARQUE. L'*Amour de la Patrie*, ne se borne pas toujours à être simplement un goût sympathique pour ce qu'elle a de physique. Il devient ou il peut devenir un vrai intérêt du cœur, pour ce qu'elle a de moral ; un vrai enthousiasme qui, en l'envisageant comme un *Tout politique* dont on fait partie & avec lequel on voit incorporés ses plus chers intérêts, anime énergiquement à en prendre la défense, à en soutenir les droits, à en venger la gloire, à en exterminer les ennemis.

En envisageant la Patrie dans ce qu'elle a de politique & de moral ; l'amour pour elle croît & diminue dans les cœurs, selon la proportion des intérêts qui lui lient & qui lui attachent l'amour propre. Le Souverain s'intéresse plus à la Patrie, que les Sujets ; les grands Seigneurs, plus que le Peuple ; les Citoyens des Etats libres, plus que les Citoyens des Etats despotiques.

Dans la République Romaine, un ſimple Particulier étoit plein de feu & de zele pour ſa Patrie, enviſagée dans l'ordre politique : parce qu'il avoit le plus grand interêt à ſa conſervation ; & qu'il pouvoit, avec des talens & des vertus, y devenir un perſonnage conſidérable.

Dans l'Empire Ottoman, un ſimple Particulier eſt tout de glace pour ſa Patrie, enviſagée dans l'ordre politique : parce qu'il ne peut jamais eſpérer d'y être, qu'un eſclave obſcur & rampant.

Quand tous les nœuds d'intérêt & d'amour-propre, qui lient & qui attachent à la Patrie, ſont rompus & détruits ; quand on trouve hors de ſa patrie, & ſans aucun rapport avec ce qu'elle a de phyſique & de moral, une plus grande ſomme ou une égale ſomme de bien-être : alors l'amour de la patrie, cet amour de préférence & de prédilection, ceſſe & devient nul ; &, ſelon l'ancien Adage, la patrie ſe trouve, où ſe trouve le bonheur. *Ubi benè, ibi Patria.*

AMOUR DE LA GLOIRE, ENVIE, JALOUSIE.

1202. EXPLICATION I. De l'Amour-propre, naît & réſulte l'*Amour de la gloire*, de l'eſtime, des préférences.

I°. La Gloire eſt la réputation jointe à l'eſtime, & quelquefois à l'admiration : c'eſt l'hommage rendu à l'excellence du mérite connu.

La *perſuaſion de notre excellence*, nous flatte dans nous-mêmes : parce qu'elle nous éleve dans nos propres idées ; & que le ſentiment de cette élévation, quand elle n'eſt nullement équivoque, eſt la plus brillante & la plus intéreſſante de toutes nos perceptions.

La perſuaſion de notre excellence nous flatte dans nos ſemblables : parce qu'elle répand & qu'elle

multiplie dans leurs idées, une image brillante & flatteuſe de nous-mêmes, avec laquelle nous nous plaiſons à nous identifier; qui ſemble, ou nous reproduire, ou nous éterniſer.

II°. La Gloire, *enviſagée dans la Poſtérité*, ſemble n'être qu'un bien poſthume. C'eſt cependant, pour celui qui ſent qu'il doit en être l'objet, un bien réellement préſent.

Les applaudiſſemens de la Poſtérité, ont retenti à l'oreille de l'homme de génie: dans le tems où il travailloit à les mériter; & en les prévoyant, il en a joui.

III°. Mais *cette Jouiſſance vaut-elle les ſacrifices, par où il a fallu l'acheter?* L'Ame vulgaire, qui ne reſſemble en rien à celle des hommes de génie, qui n'a ni leur maniere de voir, ni leur maniere de ſentir, dira ſans doute que non.

L'*Ame élevée*, en qui réſide quelque étincelle de ce génie qui donne droit de prétendre à l'encens de la Poſtérité, dira peut-être qu'oui; & que ſi les Homere & les Virgile, les Démoſthene & les Cicéron, les Euclide & les Archimede, les Deſcartes & les Newton, les Sophocle & les Corneille, les Pindare & les Rouſſeau, ont entrevu, pendant un ſeul inſtant, l'enthouſiaſme général d'admiration qui accompagne par-tout leur nom immortel: ils ont été abondamment récompenſés de leurs ſavantes veilles.

Pour concevoir ce qu'ont dû ſentir de ſatisfaction, pendant leur vie mortelle, ces ſublimes génies; en voyant le tourbillon de leur gloire ſe former autour d'eux, dans leurs paiſibles retraites, & leur nom célebre voler de là à l'immortalité, au milieu des applaudiſſemens de tous les ſiecles & de toutes les nations: il faudroit peut-être n'être rien moins qu'eux-mêmes.

1203. EXPLICATION II. De l'Amour-propre, naissent & découlent l'Envie & la Jalousie : passions communément mieux senties, que définies.

I°. L'*Envie* est un chagrin occasionné par le mérite ou par la prospérité d'autrui : mérite & prospérité qu'on voudroit avoir, & que l'on n'a pas. L'Envie est souvent un hommage que la bassesse rend malgré elle, ou au mérite, ou à la vertu.

Mais il ne faut point confondre l'Envie, avec un *juste sentiment d'indignation*, qu'éprouvent quelquefois les belles Ames : en voyant la bassesse & le vice ravir des graces, des dignités, des places d'honneur, qui étoient dues de préférence au mérite & à la vertu ; & qui chez la vertu & chez le mérite, auroient été infiniment moins exposées au danger de l'abus & de la prévarication.

II°. La *Jalousie* est cette agitation craintive ou chagrine qu'éprouve l'Amour-propre : quand il se croit menacé de perdre ou de partager un bien qu'il possede, & qu'il veut posséder toujours & sans partage.

Dans le genre le plus commun & le plus violent de jalousie, il faut distinguer la jalousie de Passion, & la jalousie de Coutume, de Mœurs, de Loix. « L'une, dit le célebre Montesquieu, est une fievre » ardente qui dévore : l'autre, froide, mais quel- » quefois terrible, peut s'allier avec l'indifférence » & le mépris. L'une, qui est un abus de l'amour, » tire sa naissance de l'amour même : l'autre tient » uniquement aux mœurs, aux manieres d'une na- » tion, aux Loix du pays, à la morale, & quelque- » fois même à la religion. Mahomet recommande » à ses Sectateurs de garder leurs femmes : Confu- » cius n'a pas moins prêché cette doctrine.

III°. L'Envie & la Jalousie supposent des prétentions à un même bien, ou à une même espece de bien ;

& suivent les rapports de ces prétentions. Par exemple, le Militaire n'est point envieux ou jaloux de la gloire du Savant : le Savant n'est point envieux ou jaloux de la gloire du Militaire : parce que l'amour-propre, chez l'un & chez l'autre, a un objet totalement différent.

Mais le Militaire est envieux ou jaloux de la gloire d'un autre Militaire ; & le Savant est envieux ou jaloux de la gloire d'un autre Savant : parce que l'amour-propre, chez l'un & l'autre Militaire, chez l'un & l'autre Savant, aspire & prétend à une même espece de gloire ; qu'il voudroit avoir, s'il en est privé ; qu'il voudroit avoir seul & exclusivement, s'il la possede. Delà, chez eux, l'envie & la jalousie.

AMOUR DE LA DISSIPATION, ENNUI.

1204. EXPLICATION. De l'Amour-propre, naît & émane l'*amour de la Dissipation*, ou le besoin d'exister en quelque sorte hors de soi-même.

Deux puissans aiguillons invitent l'homme, à sortir de lui-même, & à craindre de rentrer en lui-même : savoir, ce qu'il trouve en soi, & ce qu'il espere trouver hors de soi.

I°. L'homme trouve en soi, deux perspectives affligeantes & fatigantes : savoir, l'idée de sa misere, & l'idée de son devoir.

L'*idée de sa Misère*, lui présente le vuide & la fragilité des biens du monde, la certitude & l'approche de la mort, la honte & les remords du vice, la perspective & l'appareil de la Justice divine.

L'*idée de son Devoir*, lui montre mille & mille obligations à remplir : obligations pénibles & effrayantes, pour un cœur indolent & voluptueux ; tristes & humiliantes, pour un esprit qui redoute la gêne, ou qui sent son incapacité ; odieuses & insupportables à l'amour-propre, pour qui l'obligation, la

ſujétion, la contrainte, eſt preſque toujours un ſupplice.

Delà, dans l'homme, ce goût dominant pour tout ce qui le tire hors de lui-même. Les agitations les plus fatigantes, les entrepriſes les plus inutiles, les ſociétés les moins intéreſſantes, le retour périodique des viſites les plus inſipides, des jeux les plus monotones, des amuſemens les plus fades & les plus frivoles : tout cela lui eſt bon, tout cela eſt de ſon goût ; pourvu que par-là, il vienne à bout de tuer le tems, & d'éviter la perſpective de lui-même.

II°. L'homme eſpere trouver hors de ſoi, un Etre intéreſſant, que ſon eſprit ne connoît pas, & pour lequel ſon cœur ſoupire : dont l'eſpoir flatteur le ſéduit, & dont la poſſeſſion réelle lui échappe : après lequel il court ſans ceſſe, & qui ſe trouve toujours plus éloigné de lui : qui ſemble ſe montrer par-tout hors de l'homme, & qui ne peut naître & exiſter que dans le cœur de l'homme. Cet Etre ſi intéreſſant, c'eſt le *Bonheur* : réalité, ſi on le conçoit bien ; chimere, tel qu'on le conçoit communément.

Le chimérique eſpoir d'un bonheur imaginaire, entraîne ſans ceſſe l'homme hors de lui-même ; & lui fait perdre un bonheur réel, qu'il eût pu trouver dans ſon propre fonds, dans la jouiſſance de ſoi-même. Alexandre court après le bonheur, dans les ſables brûlans de l'Afrique, dans les âpres déſerts de la Sythie, dans les riches campagnes de l'Inde ; & le bonheur ſemble toujours & par-tout s'enfuir épouvanté devant lui. Abdalonime borne ſes plaiſirs & ſes vœux à cultiver & à rendre fertile ſon jardin ; & il poſſede le bonheur.

III°. L'*Ennui* eſt un beſoin d'idées ou de ſenſations intéreſſantes : beſoin que l'on cherche à ſatisfaire par la Diſſipation, laquelle n'aboutit aſſez ſouvent qu'à le reproduire & à le diverſifier.

L'Ennui est un état ou une situation de l'Ame, où rien ne plaît, où rien n'intéresse, où tout lasse & & fatigue, où l'Ame auroit besoin d'être agitée & remuée, & où rien n'a prise sur elle. Etat peu violent, mais très-fâcheux; il peut dégénérer en une noire & dangereuse mélancolie.

Le chagrin est comme un ver rongeur de l'Ame: l'ennui en est comme une paralysie. Celui-là y nourrit le sentiment de la peine: celui-ci en bannit le sentiment du plaisir.

L'Ennui, ainsi que le Chagrin, semble s'attacher à tous les objets. Quand on les porte l'un ou l'autre dans l'ame, on les retrouve par-tout hors de soi. En vain on cherche à se soustraire à leur persécution: ainsi que le chagrin, l'ennui monte en croupe & galoppe avec le cavalier qui le fuit. *Post equitem sedet atra cura.*

1205. REMARQUE. D'après l'idée assez développée que nous venons de donner des principales Modifications de la Puissance sensible de notre Ame, ou des principales branches des *Passions humaines* : il sera facile à chacun de se former une idée exacte de celles que nous passons sous silence; d'en découvrir le germe commun ou la source commune, dans l'amour de soi-même; de concevoir & de sentir qu'elles ne sont toutes fonciérement qu'*un Desir* ou *une Joie* ou *une Tristesse* de notre Ame, dont le grand mobile est toujours en derniere analyse l'Amour-propre. Par exemple,

I°. Le *Desir* est cet élan de l'amour-propre, vers les choses qui nous paroissent capables de contribuer à notre conservation ou à notre bonheur.

Parmi les choses vers lesquelles s'élance notre amour-propre; il y en a que nous appétons, parce que nous les regardons comme un bien : il y en a

aussi que nous ne pouvons guere regarder comme un bien, que parce qu'un instinct indéfinissable nous les fait appéter.

II°. La *Joie* est ce sentiment flatteur & délicieux qu'éprouve notre ame, quand nous sentons que notre nature passe d'un moins de perfection & d'excellence, a un plus d'excellence & de perfection : soit dans l'ordre physique & naturel, soit dans l'ordre politique & moral des choses.

La *Tristesse* est le sentiment opposé : c'est par conséquent, ce sentiment déplaisant qu'éprouve notre nature, en se voyant passer d'un plus d'excellence & de perfection, à un moins de perfection & d'excellence.

III°. L'*Amour* est un sentiment de joie que fait naître ou que soutient la présence ou même l'idée de l'objet aimé.

La *Haine* est le sentiment opposé : c'est par conséquent, un sentiment de tristesse, que fait naître ou que soutient la présence ou même l'idée de l'objet haï.

IV°. Le *Penchant* est un sentiment de joie, que fait naître en nous la présence ou l'idée d'une chose que nous regardons comme propre à ajouter à notre bonheur.

L'*Aversion* est le sentiment opposé : c'est par conséquent, un sentiment de tristesse que fait naître en nous la présence ou l'idée d'une chose que nous jugeons nuisible à notre bien-être.

V°. L'*Espérance* est un sentiment vacillant & mal assuré de joie, que fait naître en nous l'idée d'une chose passée ou d'une chose future, dont nous souhaitons le succès, mais dont l'événement est encore pour nous incertain & douteux.

La *Crainte* est le sentiment opposé : c'est par conséquent, un sentiment vacillant de tristesse, que fait

naître en nous l'idée d'une chose passée ou d'une chose future, dont l'événement incertain & douteux en lui-même, peut nous être nuisible & funeste, mais dont nous ignorons encore l'événement.

VI°. La *Tranquillité* est un sentiment de joie, que fait naître l'idée d'une chose sur laquelle on avoit des craintes & des alarmes, dont le fondement n'existe plus.

L'*Accablement* est le sentiment opposé : c'est par conséquent, un sentiment de tristesse, que fait naître l'idée d'une chose qui faisoit notre bien essentiel, & sur laquelle il ne reste plus d'espoir.

VII°. La *Commisération* est un sentiment de tristesse, que fait naître en nous l'idée d'un mal auquel nous voyons en proie un Etre avec lequel nous croyons avoir quelque ressemblance.

VIII°. Le *Repentir* est un sentiment de tristesse, que fait naître en nous l'idée d'une action que nous avons faite, & que nous aurions dû ne point faire.

IX°. L'*Humanité* est un desir noble & généreux, de faire du bien à ses semblables ; la *Bienveillance*, un desir tendre & affectueux, de faire du bien aux personnes que l'on chérit ; la *Reconnoissance*, un desir vrai & sincere, quoique souvent impuissant & inefficace, de faire le bien de ces Ames bienfaisantes qui ont fait le nôtre.

X°. L'*Emulation* est un desir énergique de faire ce qu'on voit faire de noble & de grand à ses Semblables, avec l'applaudissement public ; l'*Audace*, un desir efficace d'affronter avec gloire, un danger dont la perspective alarme & arrête les ames vulgaires ; la *Vengeance*, un desir aveugle de faire, par un principe de haine, le mal des personnes qui, par le même principe, ont fait ou ont voulu faire le nôtre ; & ainsi du reste.

BÉATITUDE OBJECTIVE ET FORMELLE.

1206. DÉFINITION. L'Homme est né pour la béatitude, pour le bonheur : comme le lui annonce le cri & le vœu de sa nature, lequel ne sauroit être trompeur & imposteur. Mais en quoi consiste ce bonheur ou cette béatitude de l'homme ?

I°. On nomme *Béatitude objective* de l'homme, ce qui produit ou ce qui occasionne immédiatement son bonheur ; ce qui est l'objet immédiat de ses desirs & de ses voeux sages & bien réglés.

Dans la vie présente, les différens dons de la Nature & de la Fortune, tels que sont la santé, la liberté, les talens, une certaine aisance de la vie, les avantages de l'estime & de l'amitié, joints à la ferme espérance des biens surnaturels & éternels de la céleste patrie, forment sa béatitude objective commencée.

Dans la vie future, dans l'éternelle patrie, la vision intuitive de Dieu, s'il ne s'en rend point indigne par sa faute, fera sa béatitude objective, parfaite & consommée.

II°. On nomme *Béatitude formelle* de l'homme, ce qui le rend formellement heureux, ou ce qui constitue formellement son bonheur.

Le plaisir né de la vertu, l'absence de la peine & de la douleur, la satisfaction intérieure, occasionnée par la jouissance licite & honnête des biens de la nature & de la fortune, constituent sa béatitude formelle commencée, sur la terre.

Des délices ineffables & intarissables, fruit de la vision & de la possession inamissible de Dieu, sont destinées à faire sa béatitude formelle, entiere & consommée, dans le ciel.

PARAGRAPHE TROISIEME.

IDÉE DE LA MORALE.

1207. OBSERVATION I. ETRE en état d'être régi dans sa conduite, par connoissance de *certains Droits* à respecter, de *certains Devoirs* à remplir, c'est être capable de moralité.

Etre *capable de Moralité* : telle est la sublime prérogative des Intelligences libres, à laquelle participe l'espece humaine, & à laquelle ne participe aucune espece de brutes. (240).

I°. Il est clair que l'Etre incréé & créateur, en formant l'homme à son image, en donnant à l'homme & une intelligence & une liberté, a pu, en vertu de son souverain domaine sur tous les êtres par lui formés & de lui toujours essentiellement dépendans, *mettre des bornes aux Puissances affectives de l'homme.*

Il est donc possible que, parmi les diverses especes de bien, vers lesquelles se portent les puissances affectives de l'homme, il y en aît dont la jouissance soit interdite à l'homme.

II°. Il est clair que, si l'homme connoît évidemment & indéfectiblement, ou par des lumieres naturellement émanées de sa Raison, ou par des lumieres surnaturellement émanées de l'Etre incréé & créateur, que telles & telles choses lui sont interdites & défendues ; que telles & telles choses lui sont prescrites & commandées ; il doit, quelques sacrifices qu'il puisse en coûter à sa nature, *éviter celles-là*, *pratiquer celles-ci* : puisque cette obligation est une dépendance évidente & sensible, & de l'idée qu'il a de lui-même, & de l'idée qu'il a de cet Etre incréé & créateur par qui il existe.

III°. Il

III°. Il est clair que tout ce que la raison montre à l'homme comme essentiellement défendu, doit être par lui évité; que tout ce que la raison montre à l'homme comme essentiellement commandé, doit être par lui pratiqué: puisque *la Raison est la loi universelle des Intelligences;* ou si l'on veut, puisque la Raison est comme le *Code naturel* où est empreinte & gravée la législation essentielle & fondamentale de l'Etre suprême.

Delà l'idée, delà la base & le fondement d'une *Loi naturelle*, d'une Loi commune à toute l'espece humaine. (842 & 845).

IV°. Il est clair que l'Etre incréé & créateur, en intimant certaines loix à l'homme par les lumieres naturelles de la raison, ne se dépouille pas du droit d'intimer à l'homme, quand il lui plaira, par des voies surnaturelles, d'*autres Loix;* qui ne seront pas moins obligatoires que les premieres, quand il sera évidemment notoire qu'elles émanent réellement du suprême Législateur: puisque la simple raison suffit pour apprendre à l'homme qu'il doit également respecter les ordres & les volontés du Maître suprême, en quelque maniere & par quelque voie, naturelle ou surnaturelle, qu'il lui plaise de les lui faire connoître. (145 & 147).

Il est donc possible qu'il y ait pour l'homme, une *Législation surnaturelle:* une législation différente & indépendante de celle qui lui est intimée & promulguée par sa raison, sans lui être contraire & opposée.

1208. OBSERVATION II. La *Morale* est la science des Devoirs que l'homme doit remplir: ou la science qui doit régir & régler les puissances affectives de l'homme.

I°. Les devoirs de l'homme sont empreints & con-

signés, en partie d'abord dans la *Loi naturelle*, qui est la premiere loi de l'homme, mais qui n'est pas l'unique : en partie ensuite dans la *Religion révélée*, par où il a plu au suprême Législateur de donner aux hommes, d'une maniere surnaturelle, une législation plus étendue & plus parfaite que celle que contient la simple loi naturelle : en partie enfin, dans les *Loix nationales* du pays où l'on vit, & que l'on doit observer ou en vertu de la loi & de la religion naturelle, ou en vertu de la loi & de la religion révélée.

II°. Tous ces divers devoirs dérivent toujours, en derniere analyse, de l'*essentielle obligation* qu'a l'homme d'être en tout & par-tout docile & soumis aux volontés sacrées & inviolables du suprême Législateur : volontés qu'il manifeste & qu'il notifie aux hommes en différentes manieres, tantôt par l'organe de la simple Raison ; tantôt par l'organe de certains Thaumaturges révérés, qu'il revêt visiblement de sa sagesse & de sa puissance, pour attester qu'ils parlent & qu'ils agissent en son nom ; tantôt par l'organe de l'Autorité légitime de chaque espece de Gouvernement ; autorité qu'il revêt d'une portion de la sienne, pour établir & pour maintenir l'ordre public : ainsi que nous l'avons expliqué & établi dans notre Philosophie de la Religion.

Il est évident que le *droit essentiel de commander*, dans l'Etre incréé & créateur, entraîne une *obligation essentielle d'obéir*, dans la Créature intelligente & libre ; & c'est sur cette relation essentielle de la Créature intelligente & libre à l'Etre incréé & créateur, que sont établis les fondemens sacrés de la Morale.

III°. On a mis en problême, dans ces derniers tems, *si l'on doit fonder la Morale sur la Raison ou sur le Sentiment*. Autant vaudroit mettre en problême,

si nous devons marcher avec la jambe droite ou avec la jambe gauche.

L'objet de la Morale est en prise à la fois & à la puissance intellective & à la puissance affective de notre Ame. Par la premiere, nous concevons qu'une action est conforme à l'ordre, à la raison, à notre nature. Par la seconde, nous sentons que cette action est belle, honnête, propre à faire notre mérite & notre bonheur.

Sans la puissance intellective, l'objet de la Morale, nous seroit inconnu. Sans la puissance affective, ce même objet de la Morale, nous seroit indifférent. Par le concours de ces deux puissances, l'objet de la Morale intéresse à la fois & notre Cœur & notre Raison.

LA MORALE, SUSCEPTIBLE DE DÉMONSTRATIONS.

1209. OBSERVATION. On a souvent mis en problême, *si la Morale est susceptible de démonstrations rigoureuses & en tout point irréfragables : ainsi que la Physique, ainsi que les Mathématiques.*

I°. Locke, dans son Essai sur l'entendement humain, résout ce problême affirmativement ; & il sera toujours difficile à un esprit juste & droit, de n'être pas de son avis.

« J'ose me persuader, dit-il, que la Morale est » capable de démonstration, aussi bien que les Ma» thématiques ; puisqu'on peut y connoître parfaite» ment & précisément l'essence réelle des choses que » les termes signifient : par où l'on peut découvrir » certainement quelle est la convenance ou la dis» convenance des choses mêmes : en quoi consiste la » parfaite connoissance.

» Et qu'on ne m'objecte pas que, dans la Morale, » on a souvent occasion d'employer les noms des

» substances ; aussi bien que ceux des modes (*) : » ce qui y causera de l'obscurité. Car, pour les subs» tances qui entrent dans les discours de Morale ; on » en suppose les diverses natures, plutôt qu'on ne » songe à les rechercher. Par exemple, quand nous » disons que l'*Homme est sujet aux Loix* ; nous n'en» tendons autre chose, par le mot *homme*, qu'une » Créature corporelle & raisonnable : sans nous met» tre aucunement en peine de savoir quelle est l'es» sence réelle ou les autres qualités de cette Créa» ture.

» Ainsi, que les Naturalistes disputent tant qu'ils » voudront entre eux, si un enfant ou un imbécille » est homme dans un sens physique ! Cela n'inté» resse en aucune maniere l'*homme moral*, si j'ose l'ap» peller ainsi ; qui ne renferme autre chose que cette » idée immuable & inaltérable d'un être corporel » & raisonnable. Car si l'on trouvoit un singe ou » quelque autre animal, qui eût l'usage de la raison, » à tel degré qu'il fût capable d'entendre les signes » généraux, & de tirer des conséquences des idées » générales ; il seroit sans doute sujet aux loix, & il » seroit homme en ce sens-là : quelque différent » qu'il fût par sa forme extérieure, des autres êtres » qui portent le nom d'homme.

» Si les noms des substances sont employés comme » il faut, dans les discours de morale ; ils n'y cau» seront non plus de désordre, que dans les discours » mathématiques ; dans lesquels, si les Mathémati-

(*) Locke entend par *Modes*, ces qualités abstraites des substances, qui ne renferment point la supposition d'exister en elles-mêmes & par elles-mêmes ; mais qui sont considérées comme des dépendances ou des manieres d'être des substances. Telles sont les qualités représentées par les idées de figure, de mouvement, de beauté, de grandeur, de raison, de justice, de gratitude, de vertu, &c.

» ciens viennent à parler d'un cube ou d'un globe
» d'or ou de quelqu'autre matiere, leur idée est claire
» & déterminée, sans varier le moins du monde :
» quoiqu'elle puisse être appliquée par erreur à un
» corps particulier auquel elle n'appartient pas.....

» C'est pourquoi, la négligence ou la malice des
» hommes, est inexcusable ; si les discours de Mo-
» rale ne sont pas aussi clairs que ceux de Physique :
» puisque les discours de Morale roulent sur des
» idées qu'on a dans l'esprit, & dont aucune n'est,
» ni fausse, ni disproportionnée : par la raison
» qu'elles ne se rapportent à nuls êtres extérieurs,
» comme à des archétypes auxquels elles doivent
» être conformes ».

II°. Il nous paroît, ainsi qu'il le parut à Locke, que certains *points fondamentaux de la Morale*, sont susceptibles de démonstrations rigoureuses & irréfragables, tout autant que la plupart des objets de la Géométrie : par la raison que, dans certains objets de la Morale, par le moyen de l'Abstraction métaphysique, nous avons des idées tout aussi lumineuses des choses, que dans la plupart des objets de la Géométrie. Dans l'un & dans l'autre cas, après avoir bien fixé & bien défini l'objet métaphysique de ses spéculations, notre esprit voit également la convenance & la disconvenance des choses, & en porte également un jugement assuré & infaillible ; d'après le principe fondamental de toutes les connoissances humaines, selon lequel on doit affirmer des choses, ce que l'on voit essentiellement inclus dans l'idée des choses. (592 & 417).

Par exemple, il est tout aussi certain & tout aussi évident pour moi, que, s'il existe un Etre incréé & créateur, qui commande ou qui défende quelque chose à une Créature intelligente & libre, il y a dans celle-ci une *obligation stricte d'obéir* : qu'il est certain

& évident pour moi, que, s'il existe un triangle rectiligne, les trois angles de ce triangle pris ensemble, équivalent à deux angles droits. Car, dans l'idée d'un Etre incréé & créateur, quelle qu'en soit la nature, je conçois tout aussi évidemment le *droit de commander* ; & dans l'idée d'une Créature intelligente & libre, quelle qu'en soit aussi la nature, l'obligation d'obéir : que, dans l'idée d'un triangle rectiligne, quelle que puisse être la matiere qui le constitue, je puis concevoir la valeur des trois angles qu'il renferme, & leur égalité avec deux angles droits.

Par conséquent, comme, d'après l'évidence idéale des choses, je puis affirmer imperturbablement que les trois angles d'un triangle rectiligne quelconque, sont égaux à deux angles droits : de même, d'après l'évidence idéale des choses, je puis affirmer imperturbablement qu'une Créature intelligente & libre a une obligation stricte d'obéir au suprême Législateur ; quand ce suprême Législateur lui ordonnera d'être juste, honnête, véridique, religieuse, bienfaisante, & ainsi du reste.

Par exemple encore, comme en méditant sur l'idée d'un cube & sur l'idée d'une sphere de même diametre, on peut, d'après l'évidence idéale des choses, découvrir démonstrativement les vrais rapports de ces deux objets géométriques : de même, en méditant sur l'idée d'un Etre incréé & créateur & sur l'idée d'une Créature intelligente & libre ; on peut, d'après l'évidence idéale des choses, découvrir démonstrativement les vrais rapports ou les *vraies relations* de ces deux objets métaphysiques : rapports ou relations qui sont la base fondamentale de toute la Morale & de toute la Religion.

C'est d'après cette maniere de concevoir & d'envisager les choses, que l'on peut établir certains

points fondamentaux de la Morale, sur des démonstrations tout aussi rigoureuses & tout aussi irréfragables ; que peuvent l'être la plupart des démonstrations de la Géométrie. (249).

IDÉE GÉNÉRALE D'UN PLAN PHILOSOPHIQUE DE MORALE.

1210. OBSERVATION. Comme *la Morale est essentiellement liée à la Religion* : il est clair que la théorie de celle-là, est inséparable de la théorie de celle-ci ; & que pour établir la saine Morale, il faut nécessairement établir ou supposer établie la vraie Religion.

Deux lemmes, six propositions, & quelques corollaires, peuvent renfermer & établir tout ce qu'il y a d'essentiel & de fondamental dans la Morale ; & faire de cette Science intéressante, un système philosophique de principes & de connoissances, où tout soit certitude & lumiere : ainsi que nous allons le faire voir & sentir dans les trois explications suivantes.

1211. EXPLICATION I. Pour jetter les fondemens inébranlables de la Religion & de la Morale : je mettrois d'abord en avant les *deux Lemmes suivans*, qui ont été le plus rigoureusement établis & démontrés, l'un, dans toute la premiere partie du traité de Dieu ; l'autre, dans les trois premiers articles du traité de l'Ame humaine ; & dont la vérité ne peut être révoquée en doute, par aucun homme chez qui la Raison n'est pas entiérement déréglée & corrompue.

LEMME I. Il existe un Dieu auteur & moteur & conservateur de la Nature visible ; ou un Etre infini en tout genre de perfection.

Cette premiere vérité est nécessairement le premier fondement de toute Morale : puisque la Mo-

rale eſt la Science des devoirs ; & qu'il n'y a point de devoirs, ſans un ſuprême Légiſlateur. (842).

LEMME II. Il y a dans l'Homme, outre le corps organiſé, une ſubſtance ſpirituelle, libre, immortelle.

Cette ſeconde vérité eſt encore l'un des premiers fondemens de la Morale : puiſque la Morale ne peut concerner que des ſubſtances intelligentes & libres, capables de bien uſer ou de mal uſer de leurs facultés; & de ſe rendre dignes de l'approbation ou de l'improbation, des récompenſes ou des châtimens du ſuprême Légiſlateur.

1212. EXPLICATION II. D'après ces deux lemmes fondamentaux, j'établirois & je démontrerois les *ſix Propoſitions ſuivantes*, que nous ne ferons ici que préſenter ; & dont on trouvera les preuves démonſtratives, établies & développées en grand, dans toute notre Philoſophie de la Religion, dont elles conſtituent le fond.

PROPOSITION I. L'idée d'un Dieu, d'un Etre incréé & créateur, d'un Etre infini en tout genre de perfection, entraîne la néceſſité d'un culte & d'une Loi, & par-là même, la néceſſité d'une Religion : puiſque la Religion dans l'homme, n'eſt fonciérement que l'exercice d'un culte religieux & la ſoumiſſion à une Loi divine. (148).

On trouvera la démonſtration de cette premiere propoſition, dans toute la premiere partie du premier Diſcours philoſophique de notre Philoſophie de la Religion.

PROPOSITION II. L'idée d'une Religion digne de Dieu & digne de l'Homme, entraîne la néceſſité d'une unique Regle de croyance & de mœurs, d'une Religion unique.

Cette idée exclut par-là même, l'*abſurde Toléran-*

tisme, qui adopte toute Religion quelconque : c'est-à-dire, tout Culte, toute Croyance, toute Morale, indifféremment.

On peut voir sur cet objet, dans notre Philosophie de la Religion, les numéros 132 & 223 ; le premier Discours philosophique, depuis la page 280 jusqu'à la page 287 ; & dans le Discours suivant, la page 352.

PROPOSITION III. Dans l'état d'ignorance & de dépravation où se trouve actuellement la Nature humaine, quelle qu'en soit la cause : la Religion, pour être digne de Dieu & pour être possible à l'Homme, doit nécessairement être révélée.

Ou, si l'on veut, l'idée d'une Religion digne de Dieu & possible à l'Homme, entraîne nécessairement l'*insuffisance de la Religion naturelle* ; & par-là même la *nécessité d'une Religion divine*, dont Dieu ait lui-même déterminé & le Culte & la Loi, par une Révélation surnaturellement faite aux hommes. (145).

On trouvera l'explication & la démonstration de cette troisieme proposition, dans toute la seconde partie du premier Discours philosophique de notre Philosophie de la Religion. On pourra consulter aussi, sur ce même objet, les numéros 47, 118, 119, 120, 128, 138, 139 & 241 de cette même Philosophie de la Religion.

PROPOSITION IV. Si, parmi les différentes Religions qui regnent sur la terre, & qui se disent émanées de Dieu par la voie d'une Révélation surnaturelle, il s'en trouve une, qui seule soit pure & raisonnable dans sa Doctrine, & qui toujours existante & permanente remonte seule jusqu'à l'origine du Monde : cette Religion est celle que le Ciel avoue, celle qui émane réellement de Dieu, celle à laquelle l'homme doit exclusivement s'attacher.

Car il est évident d'abord, qu'aucune Religion

à doctrine absurde ou fausse, ne peut venir d'un Dieu infiniment intelligent & infiniment saint. Il est évident ensuite, que ce Dieu ayant dû être honoré & servi dans tous les tems, par la pratique d'une Religion de lui surnaturellement émanée, par lui surnaturellement donnée à l'homme : il faut nécessairement que cette Religion qui seule est pure & raisonnable dans sa doctrine, & qui seule se trouve existante dans tous les siecles, soit celle dont Dieu est la source & l'auteur.

PROPOSITION V. *La Religion Chrétienne-Catholique, seule pure & raisonnable dans sa doctrine, seule aussi ancienne & aussi durable que le monde, seule établie & constatée par tous les témoignages irréfragables du Ciel & de la Terre, seule marquée au sceau éclatant & permanent de toute la Divinité, est cette Religion unique que l'homme doit suivre & pratiquer :* puisque seule elle renferme tout ce qui doit caractériser la Religion avouée de Dieu, l'unique vraie Religion.

On trouvera l'explication & la démonstration de ces deux dernieres propositions, dans toute l'étendue des deux derniers Discours philosophiques qui terminent notre Philosophie de la Religion.

PROPOSITION VI. *Cette Religion unique que l'homme doit suivre & pratiquer, la Religion Chrétienne-Catholique, soumet l'Homme, le plus formellement & le plus strictement, à toute la Loi naturelle, à toutes les Loix divines, à toutes les Loix nationales, ecclésiastiques & séculieres :* comme le sait ou comme doit le savoir quiconque a les plus simples notions de cette Religion sacrée.

Ainsi, pour établir & pour démontrer un point quelconque de la Morale ; il suffira de faire voir clairement que ce point à établir & à démontrer, est ou un principe primitif, ou une conséquence né-

ceſſaire, de l'une de ces *trois Légiſlations :* ſavoir ; ou de la légiſlation de la *Religion naturelle*, ou de la légiſlation de la *Religion révélée*, ou de la légiſlation de l'*Autorité légitime.*

1213. EXPLICATION III. D'après cette théorie générale, il me ſera facile d'établir irréfragablement les divers *Points fondamentaux de la Morale :* ſoit par les lumieres de la ſimple Raiſon qui, dans une foule de cas généraux & particuliers, ſuffit pour décider ſi telle choſe eſt juſte ou injuſte, honnête ou déshonnête, licite ou illicite, & pour motiver à cet égard ſes différentes déciſions ; ſoit par l'Autorité infaillible de la Révélation divine, qui eſt la *Raiſon de Dieu lui-même*, & qui eſt elle-même la raiſon ſuprême de ce qu'elle commande ou qu'elle défend. (150 & 151).

I°. Tout ce que la Raiſon commande, doit être pratiqué ; tout ce que la Raiſon défend, doit être évité : parce que la Raiſon eſt l'*un des moyens* par où le ſuprême Légiſlateur nous manifeſte & nous intime une partie de ſes volontés ſacrées ; ſavoir, celles qui ſont contenues dans la Loi naturelle. (842 & 863).

II°. Mais la Raiſon, ſouvent obſcure ou indéciſe, ne s'explique pas toujours ſuffiſamment ſur certains objets de la Morale : & alors la Révélation divine, qui eſt l'*autre moyen* ou l'autre voie par où s'explique à nous le ſuprême Légiſlateur, décidera ſi telle choſe eſt licite ou illicite.

III°. Si la Raiſon & la Révélation ne diſent rien ſur certains objets qu'on pourroit regarder comme appartenans à la Morale ; alors ces objets ne ſont ni commandés, ni défendus : parce que la *Liberté humaine* reſte en pleine poſſeſſion de tous ſes droits ; quand aucune Loi exiſtante & connue, générale ou particuliere, ne les captive & ne les circonſcrit.

ARTICLE TROISIEME.

PUISSANCE MOTRICE DE L'AME HUMAINE.

1214. OBSERVATION. IL eſt certain que l'Ame humaine eſt ou la *Cauſe efficiente* ou la *Cauſe occaſionnelle* des divers mouvemens qui ont lieu dans le corps qu'elle habite & qu'elle anime : puiſque l'expérience nous apprend que les mouvemens libres de notre corps, n'exiſtent que dépendamment de notre volonté ; & que les mouvemens néceſſaires de ce même corps, tels que le battement du cœur, la circulation du ſang, le jeu des poûmons, doivent ceſſer d'exiſter, quand notre corps ſera privé de la préſence de notre ame. Cauſe efficiente, ou cauſe occaſionnelle, l'Ame humaine eſt indubitablement la *Cauſe phyſique* des mouvemens internes du corps humain. Mais eſt-elle à cet égard, cauſe efficiente : ou n'eſt-elle que cauſe occaſionnelle ? Voilà ce qu'il s'agit ici d'examiner & de décider. (267 & 272).

I°. Les anciens Philoſophes, depuis Thalès juſqu'à Deſcartes, ont aſſez unanimement regardé l'Ame humaine, comme la *Cauſe efficiente* des divers mouvemens internes, libres ou néceſſaires, qui ont lieu dans le corps humain.

Au rapport de Plutarque (*), Thalès penſoit que l'Ame humaine eſt un être toujours en mouvement, & qui ſe meut par lui-même; Pythagore, que c'eſt un nombre ſe mouvant ſoi-même; Platon, que c'eſt

(*) Plutarchus: *de Placitis philoſophicis*, *Lib. IV*, *cap. 2.* Par le terme de nombre, Pythagore entend ici une ſubſtance.

une ſubſtance intelligente, qui a ſon mouvement d'elle-même.

En ſe formant d'aſſez fauſſes idées de l'Ame humaine, Ariſtote ne laiſſa pas de lui attribuer, comme Platon ſon maître, une vertu motrice; & ſon opinion devint celle de l'ancien & du moderne Péripatétiſme.

II°. Deſcartes oſa le premier former des doutes philoſophiques ſur ce *pouvoir intrinſeque de mouvoir les corps*, que l'ancienne Philoſophie, de concert avec le préjugé populaire, attribuoit à l'Ame humaine; & de ces doutes philoſophiques de Deſcartes, eſt né le *ſyſtême des Cauſes occaſionnelles*, qui paroît l'opinion la plus vraiſemblable, & qui eſt aujourd'hui l'opinion la plus généralement reçue.

Ainſi, ſelon Deſcartes, Newton, Malebranche; ſelon la plupart des Philoſophes modernes, Dieu eſt l'unique cauſe efficiente de tout mouvement quelconque, dans toute la Nature, animée ou inanimée; & l'Ame humaine, ainſi que la Matiere, n'eſt que la *Cauſe occaſionnelle* de ceux qu'on lui attribue.

III°. Locke & Clarke ont pris un ſentiment moyen entre celui de Deſcartes & celui des anciens Philoſophes. Ils ont adopté le ſyſtême des Cauſes occaſionnelles, à l'égard de la Matiere; & non à l'égard de l'Ame humaine.

Les corps quelconques, diſent-ils, ne ſont que la Cauſe occaſionnelle des mouvemens qu'ils font naître dans d'autres corps: parce que l'inertie eſt le partage naturel de tout corps; & que l'inertie exclut toute vertu motrice.

Mais l'Ame humaine eſt la *Cauſe efficiente* des mouvemens qui ont lieu dans le corps qu'elle anime: [illegible] qu'elle a une activité intrinſeque, d'où [illegible] d'où doivent réſulter ces mouvemens.

[illegible]ble que ces deux Philoſophes célebres [illegible]

adoptant cette partie de l'ancienne Philosophie, auroient dû, ou l'appuyer de raisons nouvelles & décisives ; ou la garantir des coups destructeurs que lui portent les raisons triomphantes qui l'avoient fait abandonner ; & c'est ce qu'ils n'ont pas fait.

ACTION ET MOUVEMENT DE LA MATIERE.

1215. OBSERVATION. Le plus grand phénomene de la Nature visible, c'est son action & son mouvement. Quelles tentatives & quels efforts n'a pas fait la Philosophie, pour rendre raison de ce grand phénomene ; pour en découvrir & pour en déterminer la cause.

1216. EXPLICATION I. Le créateur de la Philosophie, le célebre Aristote, attribua à toute matiere quelconque, une *Activité intrinseque*, ou une vertu naturelle de se mouvoir par elle-même.

Delà, dans les diverses especes de corps, selon Aristote, différentes especes d'activité intrinseque, de tendance naturelle au mouvement ! Delà, l'action générale de toute la Nature, animée & inanimée : action qui n'est que le résultat de toutes les différentes activités particulieres. (177).

RÉFUTATION. Mais cette opinion d'Aristote, renferme quatre vices fondamentaux, qui la rendent en tout point inadmissible.

Le premier, c'est d'être diamétralement opposée au *grand phénomene de l'Inertie de la matiere :* phénomene qui est tout aussi connu & tout aussi certain, que peut l'être celui de son action, dans toute cette partie de la Nature matérielle qui est le plus en prise à nos expériences & à nos observations. (759 & 880).

Le second, c'est de faire résulter une infinité de *phénomenes d'intelligence*, de causes où n'existe au-

d'une intelligence, que l'on suppose même privées de toute intelligence.

Le troisieme, c'est d'être insuffisante pour rendre raison des plus frappans & des plus constans phénomenes du regne animal & du regne végétal : où s'annonce & se montre si visiblement quelque chose de plus que les Entéléchies communes à toute matiere.

La quatrieme, c'est d'être en bute à toutes les démonstrations si frappantes & si plausibles, qui foudroyent l'aveugle Athéisme, dont cette opinion est toujours la base fondamentale.

1217. EXPLICATION II. L'Ecole Péripatéticienne & l'Ecole Académique, désespérant de pouvoir rendre raison, par la seule action de la matiere, d'une foule de phénomenes du regne animal & du regne végétal, imaginerent leurs *Natures plastiques* : c'est-à-dire, des substances simples, actives par elles-mêmes & de leur propre fonds, mais sans aucune intelligence & sans aucun sentiment; & destinées à produire ce qu'il y a de plus merveilleux dans les phénomenes de la Nature visible.

A ces Natures plastiques étoit due, selon ces deux Ecoles, l'organisation animale, l'action du cœur, le jeu des poûmons, dans le regne animal; l'organisation végétale, le choix des sucs convenables, la transformation de ces sucs en fleurs, en fruits, en germes, dans le regne végétal.

RÉFUTATION. Mais il est clair que ces Natures plastiques ne sont & ne peuvent être que de *vrais emplâtres*, dans la Physiologie, dans la Méchanique animale & végétale, dans toute la Physique.

I°. Sans intelligence & sans sentiment, ces Substances plastiques ne suffisent pas pour rendre raison des phénomenes qui démontrent dans l'homme un

Principe sensible & intelligent, en tout essentiellement distingué de la Matiere.

En supposant dans l'homme un tel Principe intelligent & sensible, pourquoi ne pas lui attribuer la vertu active de l'homme, si l'homme a réellement une vertu active; plutôt qu'à un principe aveugle & insensible, qu'à une Nature plastique, dont la fonction est à la fois & inutile & chimérique : *inutile* puisqu'on peut attribuer à l'Ame humaine, tout ce qu'on attribue à cette Nature plastique : *chimérique*, puisqu'on attribue à une substance sans intelligence, des opérations qui supposent nécessairement une intelligence & une très-grande intelligence.

II°. Sans sentiment & sans connoissance, ces Natures plastiques ne jouent pas un plus beau rôle chez les brutes, où leur action se trouve également & insuffisante & inutile & chimérique.

III°. Ces Natures plastiques brilleront-elles plus dans le regne végétal, sous le nom d'*Ames végétatives ?* Non, sans doute : puisqu'il est visible que le Méchanisme physique de ce regne, suppose nécessairement une Cause intelligente qui ait présidé à sa formation, qui préside encore à sa conservation ; & que tout ce qu'on y observe d'action, peut toujours être attribué à ces Loix générales ou particulieres de mouvement, qu'a librement établies & que perpétue librement le suprême Auteur de la Nature visible. (*Phys*. 73 & 190).

Le Docteur Cudwort, dans son *Système intellectuel de l'Univers*, tâcha de faire revivre en Angleterre, vers le milieu du dernier siecle, les Natures plastiques de l'ancienne Philosophie. Mais, en applaudissant peut-être aux ingénieux efforts qu'il fait pour en établir & la possibilité & l'existence ; le Public philosophe n'a vu dans ces Natures plastiques, qu'une vieille chimere réchauffée.

1218. EXPLICATION

1218. EXPLICATION III. Straton de Lampsaque, illustre Péripatéticien, vers le milieu du troisieme siecle du Christianisme, enseigna que tous les corps sont réductibles en *élémens actifs par eux-mêmes*; & que de l'activité intrinseque de ces élémens primitifs, de ces élémens principes des corps, résulte l'action propre de chaque corps, l'action générale de la Nature entiere. Tel paroît avoir été le germe primitif du systême des Monades (*).

Mais cette idée de Straton, renferme les quatre mêmes vices fondamentaux, que nous venons d'observer dans celle d'Aristote, dont elle n'est qu'un développement particulier.

1219. EXPLICATION IV. Le fameux Leibnitz, sans le savoir peut-être, adopta en partie cette idée du Péripatéticien Straton, dans son beau rêve des Monades. (958 & 1112).

I°. Selon ce Philosophe, Dieu, les Anges, les Ames humaines, les Ames brutes, les Principes élémentaires des corps, tout est *Monade* : c'est-à-dire, substance simple, sans aucune composition intrinseque.

Ces Monades sont *simples*, dit-il; & par-là il rend raison de la composition des corps, qui ne sont que des aggrégats de substances, dont chacune est sans aucune composition de parties.

Ces Monades sont *inétendues*; & par-là il rend raison de l'étendue des corps, qu'il fait résulter d'une juxta-position de substances sans étendue.

Ces Monades sont toutes *dissemblables* : c'est-à-dire que, parmi les substances existantes, il n'y en

(*) ETYMOLOGIE. Monade, être seul & unique. *Ens unicum & solitarium; ens omnem à se compositionem excludens.* De μονος, *solus*.

a pas deux qui aient une même nature & une même perfection. Par-là il rend raiſon de la diverſité qu'on découvre dans la Nature entiere ; par exemple, de la diverſité de génies & des caracteres, chez les Hommes ; de la diverſité de vertus & de propriétés, dans les Mixtes, dans tous les différens corps.

Ces Monades ſont *actives ;* & par-là il rend raiſon de cette action permanente qui anime la Nature viſible.

Ces Monades ſont *repréſentatives des choſes ;* & par-là il rend raiſon & des penſées qu'il découvre dans les Subſtances intelligentes, & des images ſenſibles que font naître en nous les Subſtances matérielles. (*Phyſ.* 50 & 53).

II°. On voit ici que Leibnitz, dans ſon ſyſtême des Monades, qui embraſſe toute l'univerſalité des êtres, a pris la *marche d'analyſe* : cherchant à découvrir la nature la plus intime des choſes, par l'obſervation des phénomenes qui en réſultent.

Le grand principe ſur lequel il fonde toute ſa théorie, c'eſt que *rien ne ſe fait dans la Nature, ſans une Raiſon ſuffiſante ;* & qu'il y a toujours néceſſairement, du côté des choſes, une raiſon intrinſeque, qui fait qu'elles exiſtent ici plutôt que là, de telle maniere plutôt que d'une autre, avec telles propriétés plutôt qu'avec des propriétés différentes.

Delà il conclut qu'il n'y a & qu'il ne ſauroit y avoir dans la Nature ent ere, deux monades parfaitement ſemblables ; ou deux monades que rien ne différentie, qui ſoient en tout point indiſcernables. Sans quoi, dit-il, il n'y auroit aucune *Raiſon ſuffiſante* pour que l'une éxiſtât dans notre globe, par exemple ; plutôt que dans le globe de Saturne ou de Syrius, où exiſte l'autre : ce qui répugne à la nature des choſes.

Ce Corollaire, chez Leibnitz, devient un autre

principe fondamental, qu'il nomme le *Principe des Indiſcernables ;* ou le principe par où il prouve que les Indiſcernables ſont des chimeres dans la Nature.

III°. Dans le ſyſtême de Leibnitz, les monades ſpirituelles & les monades matérielles ſont également des *Principes actifs*, les vraies cauſes efficientes de leurs opérations reſpectives. Mais celles-là n'ont aucune action ſur celles-ci ; & celles-ci n'ont aucune action ſur celles-là. (1112).

A cette activité intrinſeque, ſe joint, dans les premieres & dans les dernieres, une *faculté repréſentative des choſes*, qui leur donne de vraies perceptions, qui en fait de vraies intelligences : avec cette différence cependant que les monades matérielles ſe bornent à avoir la *perception des choſes*, ſans avoir le ſentiment ou la conſcience de cette perception ; au lieu que les monades ſpirituelles ont à la fois & la perception des choſes, & *le ſentiment ou la conſcience de cette perception :* ce qui fait que celles-ci ſont capables & que celles-là ſont incapables de réflexion.

1220. EXPLICATION V. L'un des plus grands partiſans de Leibnitz, l'illuſtre Wolf, a abandonné avec raiſon cette partie de la doctrine de ſon Maître, qui attribuoit aux Monades matérielles, une eſpece d'intelligence.

Il n'attribue donc à ces Monades matérielles, qu'une *Activité intrinſeque*, par où elles deviennent le principe phyſique, ou la cauſe efficiente, de tous les mouvemens de la Nature viſible ; ſans que la Monade increéée & créatrice ſe mêle en rien de leur action, influe en rien dans leur action, concoure en rien dans leur action : ce qui ramene foncièrement l'opinion de Leibnitz à l'opinion d'Ariſtote, que nous venons d'expoſer & de réfuter. (1216 & 177).

1221. REMARQUE. La *Vertu motrice*, ou la pro-

priété de produire & d'imprimer le mouvement, a essuyé de bien étranges révolutions dans les idées des Philosophes. Le Péripatétisme la plaça également, & dans la matiere, & dans l'ame humaine. Le Cartésianisme la bannit indifféremment, & de l'ame humaine, & de la matiere. Clarke & Loke la refuserent à la matiere, & l'attribuerent à l'ame humaine. Leibnitz & Wolf la refuserent à l'ame humaine, & l'attribuerent à la matiere. Ce n'est donc point dans l'opinion & dans l'autorité des Philosophes, mais dans la nature même des choses, qu'il faut chercher la vérité en ce genre.

I°. Le principe bannal sur lequel s'appuyoient anciennement les Philosophes matérialistes, pour attribuer une *Activité intrinseque* à la matiere : c'est qu'ils la voyoient agir & se mouvoir, & qu'ils ne connoissoient rien qu'elle-même, qui pût être la cause efficiente de son action & de son mouvement.

Dans leurs faux principes, ils raisonnoient du moins conséquemment. Ne connoissant aucune substance immatérielle, de qui dépendît & l'existence & l'action de la Nature matérielle ; il est clair, qu'ils ne pouvoient attribuer cette action, qu'à la Nature matérielle elle-même. (762).

II°. Le principe bannal sur lequel s'appuient les modernes Partisans de la *Matiere active par elle-même*, tels que Wolf & Leibnitz, en admettant l'existence d'une Substance incréée & créatrice : c'est qu'*il ne faut point faire intervenir l'action de Dieu, dans les choses naturelles*. (1058 & 947).

Mais philosopher ainsi, c'est, ce me semble, tomber bien visiblement dans ce que l'on nomme une *Pétition de principe* : puisque c'est supposer décidé, ce qui est précisément à décider ; c'est ériger en axiome, en vérité certaine & avouée, la chose même qui est contestée. (738).

Comment prouveront-ils qu'on ne doive point faire intervenir l'*action de Dieu*, dans les phénomenes de la Nature : quand on leur fera voir & sentir qu'il ne répugne aucunement que l'Auteur de la Nature, en soit le moteur & le conservateur ; & que les *phénomenes de la Nature*, tels qu'ils se montrent à nos observations, ne peuvent exister & subsister, sans l'action permanente d'une Cause infiniment active & infiniment intelligente, qui évidemment ne sauroit être la matiere elle-même, qui évidemment ne sauroit être autre chose que Dieu lui-même. (876 & 880).

PROPOSITION. I.

1222. *La Matiere n'est point la Cause efficiente des divers Mouvemens que nous observons dans la Nature visible.*

Donc ces divers mouvemens ont pour Cause efficiente, une Cause en tout distinguée de la Matiere.

DÉMONSTRATION. Soit que l'on consulte les lumieres de l'expérience, soit que l'on consulte les lumieres de la spéculation ; il est certain que l'on découvre toujours & par-tout dans la Matiere, deux propriétés fondamentales qui la rendent visiblement incapable d'être la Cause efficiente des divers mouvemens que nous observons dans la Nature visible ; savoir, un *intrinseque défaut d'activité*, & un *intrinseque défaut d'intelligence* : ainsi que nous l'avons expliqué & démontré ailleurs. (759 & 880).

Or, il répugne évidemment qu'une substance privée à la fois & d'activité & d'intelligence, soit la Cause efficiente du mouvement qui a lieu dans la Nature visible. Et je le démontre, en observant le Mouvement, & dans sa production, & dans sa détermination, & dans sa continuation.

1°. *Le Mouvement qui a lieu dans la Nature visible, envisagé dans sa production, ne sauroit être l'effet de la Matiere.* Car, soit que l'on considere la matiere comme étant en repos, soit qu'on la considere comme étant en mouvement : il est certain qu'elle ne peut être la cause efficiente d'aucun mouvement, ni dans elle, ni hors d'elle ; & par conséquent, qu'elle ne produit point, comme cause efficiente, le mouvement qui anime la Nature visible.

D'abord, la *Matiere en repos*, est une substance privée à la fois & d'activité & d'action. Or il répugne évidemment qu'une substance, qui est sans activité en elle-même, & qu'aucune cause étrangere n'a mise en action, produise un mouvement comme cause efficiente.

Ensuite, la *Matiere en mouvement*, ne peut pas plus être la cause efficiente du mouvement, que la matiere en repos. Car, qu'est-ce que la matiere en mouvement a de plus, que la matiere en repos ? La matiere en mouvement a de plus, une *modification accidentelle à sa nature* : mais une modification qui ne peut aucunement exister hors d'elle ; mais une modification qu'elle ne peut pas plus transmettre & communiquer à une autre matiere, qu'elle ne peut lui transmettre & lui communiquer ou sa rondeur ou ses angles ou ses concavités ou sa figure quelconque ; mais une modification qui ne peut pas plus donner l'existence à une autre modification semblable à elle, qu'une matiere ne peut donner l'existence à une autre matiere.

Penser ou soupçonner que le mouvement d'un corps, puisse passer dans un autre corps : c'est montrer visiblement que l'on a bien peu philosophé sur la nature du mouvement. Car, qu'est-ce que le *mouvement d'un corps* : si ce n'est une modification accidentelle de ce corps ? Or, la nature des modi-

fications est telle, qu'elles ne peuvent absolument exister que dans la substance qu'elles modifient ; est telle, qu'il répugne essentiellement qu'elles passent ou qu'elles agissent ou qu'elles subsistent hors de la substance même dont elles sont la modification ou la maniere d'être. (202 & 227).

Donc il répugne que le *mouvement d'un corps*, passe dans un autre corps. Donc il répugne qu'un corps donne ou transmette son mouvement à un autre corps. Donc, si un corps A reçoit un mouvement, à l'occasion du choc ou du contact d'un autre corps B : ce mouvement produit dans le corps A, n'est rien du mouvement qui existoit dans le corps B. Donc le mouvement produit dans le corps choqué, y est produit par une autre cause, que par le mouvement du corps choquant.

II°. *Le Mouvement qui a lieu dans la Nature visible, envisagé dans sa détermination, c'est-à-dire, dans la qualité & dans la quantité précises & déterminées qui caractérisent son être, ne sauroit être l'effet de la Matiere* ; puisque ce mouvement, ainsi que nous l'apprend la Physique, la Méchanique, l'Astronomie, varie infiniment & selon des loix toujours invariables, dans sa production ; & qu'il suppose visiblement, dans la Cause qui le produit, une intelligence infiniment prompte & infiniment exacte, qui soit capable, à chaque instant & dans chaque circonstance de choses, de le produire en telle *quantité fixe & déterminée*, sans excès & sans défaut, avec une précision qui surpasse évidemment la capacité de toute intelligence finie. (876 & 880).

III°. *Le Mouvement qui a lieu dans la Nature visible, envisagé dans sa continuation, c'est-à-dire, dans l'existence qu'il continue d'avoir après qu'a cessé l'action qui l'a primitivement fait naître, ne sauroit être l'effet de la Matiere.* Car, en supposant même des causes

actives dans la Nature matérielle ; on n'en sera pas plus avancé dans l'explication du grand phénomene du mouvement.

Par exemple, vous tenez un caillou dans votre main ; & vous le lancez vers un terme plus ou moins éloigné de vous. Je n'examine pas si votre bras a imprimé par lui-même à ce caillou, le *mouvement primitif*, ou le mouvement par lequel il s'échappe de votre main. Mais j'examine & je demande par quelle force ou *par quelle vertu*, ce caillou continue à se mouvoir, étant échappé de votre main? Vous me répondrez sans doute, que ce caillou continue à se mouvoir en vertu de l'impulsion primitive que vous lui avez imprimée, en le lançant vers tel terme.

Mais cette réponse est-elle bien philosophique ? Cette *impulsion primitive* est une de ces modifications qui ne consistent que dans l'action ; & il est de la nature de ces sortes de modifications, de cesser d'exister, dès qu'elles cessent d'être produites.

Donc, quand même votre bras auroit été la cause efficiente de cette impulsion primitive, ce que je n'ai garde d'accorder ; cette impulsion primitive auroit cessé d'exister, quand vous avez cessé d'agir sur ce caillou ; & vous avez cessé d'agir sur ce caillou, à l'instant où ce caillou a quitté votre main. Donc cette impulsion primitive, qui continue à subsister dans le caillou lancé, ne vous doit point la *continuation de son existence*. Donc cette même impulsion primitive ne vous doit pas plus le *commencement de son existence*.

IV°. De tout cela, que résulte-t-il ? Il en résulte évidemment, soit que l'on considere la *nature du Mouvement*, soit que l'on considere la *nature de la Matiere*, que la Matiere n'est point la cause efficiente des divers mouvemens qui ont lieu dans la Nature visible ; & que, puisque ces divers mouvemens

existent, il faut nécessairement qu'ils aient pour cause efficiente, une cause en tout distinguée de la Matiere. C. Q. F. D.

PROPOSITION II.

1223. *L'Ame humaine ne paroît point capable de produire le Mouvement, comme cause efficiente du mouvement.*

Donc il est vraisemblable que les divers mouvemens libres ou nécessaires du corps humain, ont pour cause efficiente, une Substance en tout distinguée de l'Ame humaine.

DÉMONSTRATION. L'Ame humaine a en partage & une *intrinseque Activité* & une *intrinseque Intelligence.* Elle exclut par-là même de sa nature, les deux propriétés négatives, qui rendent la Matiere essentiellement incapable d'être la cause efficiente du mouvement.

Mais cette intrinseque intelligence & cette intrinseque activité de l'Ame humaine, s'étendent-elles jusqu'à la rendre capable d'être la cause efficiente du mouvement? Il paroît que non. Car, pour que l'Ame humaine fût la cause efficiente du mouvement, sur-tout du mouvement régulier qui a lieu dans le corps qu'elle anime; il faudroit & que son activité intrinseque eût *quelque moyen d'action*, sur les parties à mouvoir; & que son intelligence intrinseque eût *quelque connoissance distincte* des parties à mouvoir. Or, ces deux choses paroissent manquer totalement à l'Ame humaine, relativement aux divers mouvemens, libres ou nécessaires, du corps qu'elle anime.

I°. *L'Ame humaine paroît n'avoir aucun moyen d'action, sur les parties à mouvoir dans le corps humain.* Elle est active; mais son activité, circonscrite dans

sa propre nature, semble n'avoir pour objet que certaines especes de modifications qui existent en elle & dont elle est le sujet. Elle est active : mais son activité paroît être bornée à produire, comme cause efficiente, certaines idées, certains jugemens, une foule innombrable de raisonnemens, de volitions, de déterminations libres ; sans avoir aucune action efficiente hors de sa nature, & sur le corps auquel elle est unie.

Si l'Ame humaine peut imprimer le mouvement aux fibres ou aux nerfs ou aux esprits animaux du corps auquel elle est unie, par une action qui lui soit propre & intrinseque, & en vertu de laquelle elle devienne réellement la cause efficiente du mouvement produit : on ne conçoit pas qu'elle puisse imprimer ce mouvement, autrement que par l'un de ces trois moyens ; savoir, ou par le moyen de ses *connoissances*, ou par le moyen de ses *volitions*, ou par le moyen de ses *sensations* ou de ses sentimens : puisque ces trois sortes de modifications, embrassent tout ce que nous connoissons de propriétés accidentelles dans notre ame.

Or, il nous conste, par le témoignage du sentiment intime, que nous ne concevons aucune connexion & aucune proportion, entre nos connoissances ou nos volitions ou nos sensations, entre les actes & les modifications quelconques de notre ame, & le mouvement de nos fibres ou de nos nerfs ou de nos esprits animaux. Nous semblons même concevoir au contraire, qu'il n'y a & qu'il ne peut y avoir aucune connexion & aucune proportion, entre les diverses modifications de notre ame, & une matiere quelconque à mouvoir.

Par exemple, quelle *connexion efficiente* peut-il y avoir, entre ma volition, & le mouvement ou le repos de mon bras ? Si ma volition produit ou dé-

truit à ſon gré & comme cauſe efficiente, le mouvement de mon bras : pourquoi ma volition ne produit ou ne détruit-elle pas à ſon gré & comme cauſe efficiente, le mouvement de mes poulmons, de mon ſang, de mes eſprits animaux, & ainſi du reſte ?

II°. L'*Ame humaine paroît n'avoir aucune connoiſſance diſtincte des parties à mouvoir dans le corps humain :* ce qui ſeroit cependant néceſſaire, pour qu'elle fût la cauſe efficiente des divers mouvemens, libres ou néceſſaires, qui y ont lieu.

En ſuppoſant même que l'Ame humaine eût quelque *moyen d'action* ſur les fibres, ſur les organes, ſur les reſſorts moteurs du corps qu'elle anime & qu'elle gouverne : pour qu'elle y produisît, comme cauſe efficiente, les divers mouvemens libres ou néceſſaires qui y ſont produits ; il faudroit ſans doute, qu'elle en connût bien tout l'artifice ; qu'elle diſtinguât très-nettement les fibres motrices du bras, des fibres motrices du pied ou de la langue ; les fibres motrices du cœur, des fibres motrices du poulmon ou de l'eſtomac, & ainſi du reſte : ſans quoi, elle mouvroit le pied, par exemple, quand il faudroit mouvoir la langue ; & la machine humaine auroit le ſort d'une machine artificielle, infiniment délicate & infiniment compliquée, qu'on donneroit à mettre en jeu & à gouverner, à un Ignorant qui n'en auroit aucune notion.

Or, le ſentiment intime nous apprend que rien de tout cela ne nous eſt connu : que nous ne connoiſſons aucunement l'*artifice intérieur*, qui met en jeu dans nous, notre machine : que nous n'y diſtinguons point les fibres motrices du pied & du bras ; des fibres motrices de l'œil & de la langue : que nous ignorons complettement par où commence & par où ſe tranſmet dans nous le mouvement, tel mouvement plutôt

qu'un autre ; comment naît & comment subsiste en nous & la qualité spécifique & la quantité déterminée de mouvement qu'exigent nos différens besoins, nos différentes situations, nos différentes affections, nos différentes volitions.

Donc il ne paroît aucunement vraisemblable que l'Ame humaine soit la cause efficiente du mouvement qui a lieu dans le corps qu'elle anime. Donc il est vraisemblable que les divers mouvemens du corps humain, libres ou nécessaires, transitoires ou permanens, ont pour cause efficiente, une Cause en tout distinguée de l'Ame humaine. C. Q. F. D.

1224. COROLLAIRE. *L'Ame des Brutes ne paroît aucunement capable de produire le mouvement, comme cause efficiente du mouvement.*

DÉMONSTRATION. Si l'Ame humaine est incapable de produire, comme cause efficiente, le mouvement qui a lieu dans le corps qu'elle anime : par la même raison, ou à plus forte raison encore, l'*Ame des Brutes* sera-t-elle incapable de produire, comme cause efficiente, le mouvement qui a lieu dans le corps quelconque auquel elle est unie, & avec lequel elle forme un même Tout mixte.

L'Ame des Brutes, ainsi que nous le démontrerons ailleurs, est une *Substance immatérielle, douée de sentiment & privée d'intelligence*, qui anime une Matiere organisée. Or, cette substance immatérielle paroît manquer, au moins autant que l'Ame humaine, & d'*un moyen d'action* sur les parties à mouvoir, & d'*une connoissance distincte* des parties à mouvoir. Donc, ainsi que l'Ame humaine, elle n'est point la cause efficiente des divers mouvemens qui ont lieu dans le corps auquel elle est unie. C. Q. F. D.

1225. REMARQUE. Dans les siecles d'ignorance

& de barbarie, quelques Ecoles philoſophico-théologiques, pour rendre raiſon du mouvement des corps céleſtes, aſſignerent à chaque étoile, à chaque planete, ſans doute d'après un des beaux rêves de Platon (1057), un génie particulier, un *Ange moteur & conducteur*, qui, par ſon activité & par ſon intelligence, y produiſoit les divers mouvemens que l'on y obſervoit ou que l'on y imaginoit.

Mais cette *Opinion ſurannée*, en tout point deſtituée de fondement, de vraiſemblance, de probabilité, s'eſt évanouie & à dû s'évanouir comme un vain ſonge, dans des ſiecles de lumiere.

I°. Pour avoir droit d'attribuer une pareille fonction à ces Intelligences créées, que nous déſignons par le terme générique d'Anges : il faudroit évidemment en avoir quelque preuve déciſive, tirée, ou de la raiſon, ou de la révélation. Or, la raiſon & la révélation ne fourniſſent aucune ſemblable preuve.

II°. On ne conçoit pas plus de *moyen d'action* ſur les corps à mouvoir, dans les Eſprits céleſtes, dans ces eſprits d'un ordre ſupérieur à l'Ame humaine ; que dans l'Ame humaine elle-même. Ainſi, les Anges ne paroiſſent pas plus propres à mouvoir les corps céleſtes ; que l'Ame humaine n'eſt propre à mouvoir le corps humain.

III°. Quelque intelligence que l'on puiſſe ſuppoſer à l'Ange moteur & conducteur d'une planete ou d'une comete : cette intelligence n'eſt certainement pas infinie. Or, quelle autre intelligence, qu'une *Intelligence infinie*, peut être capable de connoître & de déterminer à chaque inſtant, la combinaiſon exacte & préciſe de mouvement qui doit être perſévéramment produite dans une planete ou dans une comete : qui ſe meut & qui doit ſe mouvoir, ſur tous les points de ſa courbe elliptique, avec une force centripete toujours variable, & toujours en raiſon

inverſe des quarrés de ſes rayons vecteurs ; avec une force centrifuge toujours variable, & toujours en raiſon inverſe des cubes de ſes rayons vecteurs ?

IV°. La fonction que l'on attribue à ces Anges moteurs & conducteurs, eſt tout auſſi peu néceſſaire au mouvement des corps céleſtes ; que peut l'être la fonction d'une cinquieme roue, au mouvement d'un charriot. Ainſi l'inutilité de cette fonction, annonce & démontre qu'elle eſt purement imaginaire.

PROPOSITION III.

1226. *Il eſt très-vraiſemblable que Dieu eſt l'unique cauſe efficiente de tous les mouvemens quelconques qui ont lieu dans la nature matérielle, inanimée on animée ; & que la Matiere, l'Ame humaine, l'Ame des brutes, n'en ſont que les cauſes occaſionnelles.*

DÉMONSTRATION. Cette propoſition n'eſt, comme on le voit, qu'une ſuite évidente, qu'une conſéquence manifeſte & plauſible, de tout ce que nous venons d'établir & de démontrer au ſujet du mouvement.

I°. Puiſque le mouvement exiſte dans la Nature viſible, inanimée & animée : il eſt clair qu'il doit avoir une cauſe efficiente. Puiſque cette cauſe efficiente n'eſt, ni la Matiere, ni l'Ame humaine, ni l'Ame des brutes : il eſt clair qu'il eſt très-vraiſemblable que cette cauſe efficiente eſt Dieu lui-même.

Il eſt tout ſimple & tout naturel que l'Etre incréé & créateur, à qui il a plu de créer & de former une Nature matérielle, de lui toujours eſſentiellement dépendante ; une Nature matérielle à laquelle il a librement impoſé des Loix de mouvement, infiniment propres à être une démonſtration permanente & de ſon infinie intelligence & de ſon infinie puiſſance,

en soit persévéramment le moteur ; après en avoir été primitivement l'auteur. Seul il a pu connoître quelles loix de mouvement convenoient à la Nature par lui formée : seul il paroît capable de pouvoir mettre ces loix de mouvement en exécution : donc il est très-vraisemblable que seul il est la cause efficiente de tout mouvement quelconque, dans la Nature inanimée & animée.

II°. Il est certain que la Matiere, que l'Ame humaine, que l'Ame des brutes, sont les *Causes physiques* d'une infinité de mouvemens dans la Nature visible. Donc, puisque ces trois especes de causes physiques, de causes vraies & réelles (272), ne sont point les causes efficientes des divers mouvemens qu'elles font naître : il faut nécessairement qu'elles en soient les causes occasionnelles. C. Q. F. D.

1227. REMARQUE. Nous avons donné ailleurs une théorie générale, assez étendue & assez développée, des *Causes occasionnelles* : en observant & en expliquant leur influence physique & réelle, dans tous les cas possibles où elle peut avoir lieu ; savoir, dans l'action des corps sur les corps, dans l'action des corps sur les esprits, dans l'action des esprits sur les corps. (267 & 484).

D'après cette théorie générale & préliminaire, qu'il faudra se rappeller ici bien nettement : on peut concevoir, avec toute l'exactitude & avec toute la précision nécessaire, comment l'Ame humaine est la cause occasionnelle des divers mouvemens qu'elle imprime à son corps ; & comment les divers mouvemens du corps humain, sont la cause occasionnelle d'une foule de modifications de l'Ame humaine.

La théorie du *Fluide animal*, que nous donnerons bientôt, achevera de mettre en lumiere, de ren-

dre intelligible & fenfible, celle des *Caufes occafionnelles*, dans tout ce qui peut avoir trait à l'Ame humaine. (1247).

OBJECTIONS A RÉFUTER.

Les principales difficultés que l'on fait naître contre l'*hypothefe des Caufes occafionnelles*, dans la production du Mouvement, fe réduifent à dire, que cette hypothefe paroît favorifer le Pyrrhonifme, attribuer à Dieu des chofes indignes de Dieu, ne point quadrer avec les phénomenes de Mouvement dont nous fommes le principe, renverfer ou réduire à rien toute la Phyfique.

HYPOTHESE DES CAUSES OCCASIONNELLES ; FAVORABLE PEUT-ÊTRE AU PYRRHONISME.

1228. OBJECTION I. Soutenir que la Matiere, que l'Ame humaine, que l'Ame des brutes, ne font point la caufe efficiente du mouvement : c'eft foutenir que tout le genre humain, depuis les premiers tems jufqu'à nos jours, a été dans une erreur générale & permanente, au fujet des chofes qui font le plus à la portée de fes connoiffances : c'eft, par-là même, fournir un fujet de triomphe à l'aveugle Pyrrhonifme. Car, quelles connoiffances feront réputées certaines : s'il faut abjurer aujourd'hui, celles fur lefquelles on n'a jamais formé aucun doute, depuis l'origine des tems, jufqu'au fiecle de Defcartes, jufqu'au dernier fiecle ?

RÉPONSE. Depuis l'origine des tems jufqu'au fiecle de Defcartes, le genre humain avoit très-peu ou très-mal philofophé fur la caufe efficiente du mouvement, ainfi que fur les loix générales du mouvement ; & s'il a été dans une erreur générale & permanente

manente à cet égard, c'étoit sa faute. L'esprit humain est faillible : il peut se tromper, & il a toujours droit de revenir de son erreur.

I°. La Nature ne fournit aucune cause d'*erreur générale & nécessaire*, à l'esprit humain. Constante & invariable, ce qu'elle lui a enseigné & appris une fois, elle le lui enseigne & elle le lui apprend toujours ; sans jamais le tromper par elle-même.

II°. Mais l'esprit humain peut aller au-delà de ce que la Nature lui enseigne ; & se faire, par sa faute, une foule d'erreurs générales, mais non nécessaires. Par exemple, de tout tems la Nature a enseigné & appris à l'esprit humain, qu'un corps en mouvement fait naître un mouvement dans certains corps qu'il choque : que plusieurs mouvemens du corps humain, dépendent de la volonté humaine ; & ainsi du reste.

Mais elle ne lui a jamais enseigné & appris que le mouvement du corps frappé eût pour cause efficiente le corps frappant : que les divers mouvemens du corps humain, eussent pour cause efficiente la volonté humaine ou l'Ame humaine.

III°. Le Pyrrhonisme ne reçoit aucun sujet de triomphe, des spéculations de la moderne Philosophie au sujet du mouvement : puisque ces spéculations, loin de détruire la certitude humaine, ne tendent qu'à la mieux établir, qu'à la mieux appliquer, qu'à la mieux développer.

Ces divers *Phénomenes de mouvement*, qui étoient connus & qui étoient réputés pour certains, avant le siecle de Descartes, soit dans la Nature animée, soit dans la Nature inanimée, conservent toujours leur même certitude. Les doutes méthodiques de Descartes n'ont abouti qu'à apprendre à l'esprit humain, à en mieux rechercher les causes inconnues,

1229. OBJECTION II. La Matiere paroît produire les divers mouvemens qu'elle occasionne, & rien ne démontre irréfragablement qu'elle ne les produise pas. Pourquoi donc ne pas la regarder comme la vraie cause efficiente de ces divers mouvemens ? On peut dire la même chose, de l'Ame humaine, de l'Ame des brutes.

RÉPONSE. La Matiere, l'Ame humaine, l'Ame des brutes, paroissent être les vraies *Causes physiques* des divers mouvemens qu'on leur attribue ; & elles le font en effet. Mais s'ensuit-il delà, qu'elles en soient la cause efficiente, plutôt que la cause occasionnelle. Aucunement : ainsi que nous l'avons démontré.

I°. Les deux raisons principales, qui démontrent que la matiere n'est point la cause efficiente du mouvement qu'elle occasionne : c'est la *nature même de la Matiere*, qui se montre privée en elle-même, & d'activité, & d'intelligence ; c'est la *nature même du Mouvement*, qui ne sauroit passer d'un corps à l'autre.

Supposer, comme l'ont fait quelques Matérialistes, que dans la Matiere, un mouvement naisse d'un autre mouvement antérieur ; & celui-ci d'un autre encore antérieur, & ainsi de suite indéfiniment, sans parvenir à aucun premier Moteur distingué de la matiere : c'est supposer d'abord une infinité d'effets sans cause ; ce qui est une absurdité visible & palpable (880). C'est supposer ensuite que le mouvement passe d'un corps dans un autre, comme un Louis-d'or passe de ma bourse dans une autre bourse, ou comme une goutte d'eau passe en se divisant dans les pores d'une éponge qui l'attire & qui l'absorbe : ce qui est une autre absurdité non moins saillante, dans laquelle, pour expliquer le

mouvement, on en détruit & l'idée & la nature.

II°. Les deux principales raisons sur lesquelles on se fonde pour assurer que l'Ame humaine ne paroît point être la cause efficiente du mouvement qu'elle occasionne dans le corps auquel elle est unie ; c'est qu'elle paroît manquer & d'un *moyen d'action sur les parties à mouvoir*, & d'une *connoissance distincte des parties à mouvoir* : deux choses sans lesquelles on ne conçoit pas qu'elle puisse être la cause efficiente des divers mouvemens du corps humain.

HYPOTHESE DES CAUSES OCCASIONNELLES; INJURIEUSE PEUT-ÊTRE A DIEU.

1230. OBJECTION III. Avancer & soutenir que Dieu est l'*unique Cause efficiente du mouvement* : c'est attribuer irréligieusement à Dieu, des choses totalement indignes de lui. Car, il s'ensuit de cette hypothese : en premier lieu, que Dieu est continuellement occupé à traîner des charrettes, à voiturer des fardeaux, à mouvoir les planettes, les cometes, les flots de la mer, les différentes especes d'animaux : en second lieu, que Dieu opere, chaque jour, mille & mille choses infâmes & criminelles ; par exemple, qu'il produit le vol, l'inceste, l'assassinat, & une foule d'autres crimes & d'autres abominations semblables. Or, tout cela répugne évidemment dans Dieu : donc il est faux que Dieu soit la Cause efficiente de tout mouvement quelconque, dans la Nature animée & inanimée.

RÉPONSE. Cette troisieme objection, dans la bouche de quelque Enthousiaste ignorant ou imposteur, qui harangueroit une ignorante Populace, seroit infiniment propre à soulever les esprits contre le *sentiment très-philosophique* que nous venons de développer & d'établir ; & selon lequel Dieu est l'uni-

que Cause efficiente de tout mouvement quelconque, soit dans les Substances intelligentes & libres, soit dans celles qui ne le sont pas. Mais elle n'offre & ne renferme rien qui puisse aucunement révolter ou alarmer des *Esprits éclairés*, qui saisissent les vrais principes des choses, & qui les voient sous leurs vrais points de vue.

Dans l'hypothese du *Concours immédiat*, qu'admettent & que soutiennent presque tous ceux qui pourroient attaquer le sentiment que nous avons ici à justifier & à défendre : Dieu produit réellement & physiquement avec la Créature, comme *Cause efficiente*, tous les mouvemens quelconques qui ont lieu dans l'homme, dans les brutes, dans les plantes, dans la mer, dans l'atmosphere, dans les corps célestes, dans l'univers entier. (1145 & 1148).

Donc, tout ce que l'on objecte ici contre le sentiment très-philosophique que nous adoptons ; on peut l'objecter de même, mais avec tout aussi peu de fondement & de raison, contre l'hypothese du Concours immédiat : hypothese qui ne présente & qui ne renferme certainement rien d'indigne de Dieu, de l'aveu de tous les Philosophes quelconques ; soit de ceux qui admettent ce Concours comme nécessaire ; soit de ceux qui le rejettent comme inutile.

Donc, s'il n'est point indigne de Dieu, de concourir, comme Cause efficiente, à tous les mouvemens quelconques, qui s'operent dans la Nature matérielle, animée ou inanimée ; il n'est pas non plus indigne de Dieu, d'être la Cause efficiente & l'unique Cause efficiente de ces mêmes mouvemens, dans le sentiment que nous adoptons : ainsi qu'on le verra & qu'on le sentira aisément, dans les deux explications suivantes.

1231. REMARQUE. Il y a une *différence bien mar-*

quée, entre le ſentiment que nous défendons ici, & le ſentiment de ceux qui admettent le Concours immédiat. Mais cette différence eſſentielle ne déroge en rien à la qualité de *Cauſe efficiente de tout mouvement*, qu'attribue également à Dieu l'un & l'autre ſentiment.

I°. Dans le ſentiment que nous adoptons, Dieu ſeul eſt la Cauſe efficiente de tout mouvement quelconque : ſans que la Créature, animée ou inanimée, libre ou néceſſitée, influe en rien, comme Cauſe efficiente, dans la production, dans l'exiſtence, dans la permanence du mouvement.

II°. Dans le ſentiment qui admet le Concours immédiat, le mouvement quelconque eſt produit réellement & phyſiquement par l'action conjointe de Dieu & de la Créature : en telle ſorte que l'action de Dieu en eſt réellement la Cauſe efficiente, totale & complette, d'une totalité d'effet ; & que l'action de la Créature, animée ou inanimée, libre ou néceſſitée, en eſt auſſi la Cauſe efficiente, totale & complette, d'une totalité d'effet : en telle ſorte encore, que la Créature auroit un vrai pouvoir, un pouvoir entier & complet, de produire ſeule & par ſes ſeules forces intrinſeques, le mouvement quelconque auquel elle donne lieu ; s'il ne falloit pas que le Créateur, pour aſſurer & pour exercer ſon ſouverain domaine ſur l'action de la Créature, ſe mît de la partie, & produisît lui-même auſſi ce même mouvement, conjointement & indiviſiblement avec la Créature.

1232. EXPLICATION I. *Il n'eſt point indigne de Dieu, d'être la Cauſe efficiente du mouvement qui ne renferme rien d'illicite ; qui n'eſt joint à aucun péché, à aucun crime :* & je le démontre.

I°. Se repréſenter l'Etre increé & créateur, comme aſſervi à ſes Créatures, comme condamné à agir en

elles & pour elles, comme en étant en quelque sorte le serviteur ou l'esclave ; ce seroit s'en former des idées irréligieusement absurdes ; ce seroit lui faire une injure & un outrage ; ce seroit joindre la déraison à l'impiété.

II°. Mais se représenter l'Etre incréé & créateur, comme l'Agent universel & comme le Maître absolu de toutes les substances par lui créées & formées ; c'est s'en former des idées également religieuses & philosophiques c'est joindre la religion à la raison.

Le sentiment que nous adoptons & que nous défendons, & selon lequel Dieu est l'unique Cause efficiente de tout mouvement quelconque dans la Nature matérielle, présente à la fois, sous les idées les plus riches & les plus énergiques, & l'*infinie indépendance du Créateur*, dont la volonté infiniment active & efficace, sans aucun travail & sans aucune fatigue, donne seule à tout, le mouvement & le repos, selon certaines Loix fixes & invariables, par lui primitivement établies & par lui persévéramment mises en exécution ; & l'*universelle dépendance de la Créature*, qui, animée ou inanimée, libre ou nécessitée, ne peut se donner aucun mouvement réel par elle-même ; & qui, en la supposant intelligente & libre, si elle veut donner l'existence à un mouvement quelconque, ne peut le faire que par l'action même du Créateur, lequel opere tout en elle : ainsi que l'a dit le grand Apôtre, *Omnia operatur in nobis*.

1233. EXPLICATION II. *Est-il indigne de Dieu, d'être la Cause efficiente du mouvement qui renferme quelque chose d'illicite ; qui est joint à quelque péché, à quelque crime ?*

Pour répondre philosophiquement à cette question, il faut nécessairement distinguer deux choses dans toute action illicite & criminelle : savoir, ce

qu'il y a de physique, & ce qu'il y a de moral, dans cette action. Il ne s'agit ici, comme on le sent aisément, que de l'action & du mouvement des Créatures intelligentes & libres : puisque ce sont les seules à qui puissent être attribuées des actions illicites & criminelles.

I°. Qu'est-ce que *le Physique* d'une action illicite & criminelle ? C'est cette action même, envisagée indépendamment de la volonté libre qui la choisit, qui la détermine, qui en veut l'existence.

Qu'est-ce que *le Moral* d'une action illicite & criminelle ? C'est le *déréglement de la volonté libre*, qui choisit, qui détermine, qui veut l'existence de cette action ; malgré la Loi divine ou humaine, qui lui défend d'en choisir, d'en déterminer, d'en vouloir l'existence.

II°. Aucun mouvement quelconque, pris dans ce qu'il a de physique, n'est mauvais & criminel en lui-même, étant séparé du déréglement moral de la volonté libre : puisque, si ce mouvement quelconque étoit produit par la Créature, en la supposant réellement cause efficiente, ou en vertu d'une contrainte & d'une coaction à laquelle elle s'efforçât en vain de résister, ou dans un état de démence & de déraison dans lequel elle n'eût aucune vraie liberté ; ce *même mouvement* n'auroit évidemment rien de mauvais & de criminel.

Un *mouvement physique* ne devient donc mauvais & criminel, que par son rapport avec la volonté libre & déréglée : qui en veut & qui en détermine l'existence, malgré la Loi divine ou humaine, laquelle lui défend d'en vouloir & d'en déterminer l'existence. Par exemple, le suprême Législateur défend à l'assassin, de vouloir & de mettre la *Cause occasionnelle*, d'où dépend l'existence du mouvement qui doit produire un assassinat ; & cette cause occa-

sionnelle est le choix & la détermination de la volonté libre. Ce choix & cette détermination : voilà ce qui rend illicite & criminel le mouvement du bras ou du poignard ou du fusil, qui produit l'assassinat.

III°. Le sentiment que nous adoptons, ainsi que le sentiment qui adopte le Concours immédiat, attribue à Dieu la production des actions criminelles de l'homme, non selon ce qu'elles ont de *moral*, en quoi consiste le crime : mais selon ce qu'elles ont de *physique*, en quoi il n'y a point de crime. Donc le sentiment que nous adoptons, ainsi que le sentiment qui adopte le Concours immédiat, n'attribue à Dieu rien d'infame ou de criminel, rien qui soit indigne de l'infinie grandeur & de l'infinie sainteté de Dieu.

1234. REMARQUE I. On nomme *Péché*, toute transgression libre d'une Loi obligatoire, divine ou humaine, (286).

Le péché se divise, en péché d'action & en péché d'omission. Le *Péché d'action*, est une action défendue par quelque Loi. Le *Péché d'omission*, est l'omission d'une action commandée par quelque Loi.

Quand il n'y a *point de liberté* dans la Cause qui détermine l'action, ou l'omission de l'action ; il n'y a *point de péché* proprement dit : parce que les Loix divines & humaines ne sont imposées qu'à des sujets libres ; & qu'il n'y a & qu'il ne sauroit même y avoir aucune vraie Loi, pour des sujets en qui n'existe aucune vraie liberté.

1235. REMARQUE II. On distingue, dans le Péché, le matériel, du formel. Le *matériel du péché*, est l'action défendue, ou l'omission de l'action commandée. Le *formel du péché*, est le défaut de rectitude, ou le défaut de conformité avec la Loi, qui se trouve dans cette action ou dans cette omission.

Quelques Théologiens placent le formel du péché, dans quelque chose de positif : savoir, dans la *résistance de la volonté à la Loi*, dont elle veut & dont elle détermine l'infraction.

Le matériel & le formel du péché, reviennent à peu près à ce que nous venons de nommer le physique & le moral du péché.

1236. REMARQUE III. En n'envisageant le Péché que dans la *détermination déréglée* de l'Ame, ou que dans l'acte intérieur par lequel elle se détermine à faire ce qui est défendu, ou à omettre ce qui est commandé : les partisans du Concours immédiat, divisent encore le péché ainsi restraint, en matériel & en formel.

Dans cette détermination déréglée de l'Ame, ils nomment *matériel du péché*, l'acte libre par où l'ame veut l'action défendue, ou l'omission de l'action commandée : ils nomment *formel du péché*, le défaut de rectitude qui se trouve dans cet acte libre, ou dans cette volition.

Dieu, disent-ils, produit conjointement avec l'Ame humaine, le matériel de cette volition : mais il n'en produit pas le formel, dans lequel uniquement consiste le péché, & qui n'est autre chose que le *défaut de rectitude*.

1237. OBJECTION IV. Dans le sentiment qui veut que Dieu soit la cause efficiente de tous les mouvemens de l'homme, ainsi que dans le sentiment qui veut que Dieu concoure immédiatement à tous les mouvemens & à toutes les actions de l'homme : Dieu paroît coupable autant que l'homme, dans toutes les actions criminelles de l'homme. Car, Dieu produit ces actions criminelles, par le libre exercice de sa volonté : donc Dieu est l'auteur, non-seulement de ce qu'il y a de physique ou de matériel,

mais encore de ce qu'il y a de moral ou de formel, dans ces actions criminelles.

RÉPONSE. L'existence des mouvemens libres de l'homme, licites ou illicites, dépend de l'*exercice immédiat de la Liberté* de l'homme : elle ne dépend pas de même de l'exercice immédiat de la Liberté de Dieu. L'action de Dieu donne à ces mouvemens, licites ou illicites, ce qu'ils ont de physique. L'action de l'homme, qui en détermine l'existence par l'exercice immédiat de sa Liberté, leur donne ce qu'ils sont de moral.

I°. Dans le sentiment qui fait de Dieu l'unique cause efficiente de tout mouvement : l'homme veut, choisit, détermine les mouvemens libres de son corps, & ne les produit pas. Dieu produit ces mêmes mouvemens : sans les vouloir, sans les choisir, sans les déterminer à exister.

Par exemple, quand l'homme veut & détermine l'existence d'une action défendue, telle qu'un vol ou un meurtre : il la veut & il la détermine, par l'*exercice immédiat de sa Liberté* ; laquelle élit & choisit déterminément cette action, malgré la défense qui lui en est faite par la Loi divine ou humaine.

Dieu au contraire ne veut point cette action défendue, par l'exercice immédiat de sa liberté. Il veut uniquement, par l'exercice immédiat de sa liberté, produire l'action qu'élira & que déterminera la Créature libre ; & il le veut ainsi, comme *Agent universel* dans la production du mouvement, que ne sauroit produire la Créature libre.

Dieu ne produit nos actions extérieures, qui consistent dans des mouvemens libres, qu'à l'occasion des *Volitions libres* par lesquelles nous les élisons & nous les déterminons. Donc Dieu n'exerce point immédiatement sa liberté à l'égard de ces actions libres ;

puisqu'il n'agit que conséquemment à nos volitions libres. Donc le *Moral de ces actions libres*, ne doit point & ne peut point être imputé à Dieu : puisque Dieu ne les choisit point & ne les détermine point par lui-même ; & qu'il se borne à vouloir en général, comme Agent universel, produire les actions extérieures, licites ou illicites, qu'il plaira à notre volonté libre de choisir & de déterminer.

II°. Dans le sentiment que nous adoptons, & qui fait de Dieu l'unique cause efficiente de tout mouvement, & par conséquent de tous nos mouvemens libres, licites ou illicites : il est facile, comme on vient de le voir, de faire évanouir la difficulté que présente cette quatrieme objection. Il n'en est pas tout à fait de même, dans le sentiment qui admet le *Concours immédiat* ; & qui l'admet, non-seulement dans la production de nos actions extérieures, licites ou illicites ; mais encore dans la production des actes intérieurs de notre ame, dans la production de nos volitions & de nos déterminations libres.

Ceux qui soutiennent le Concours immédiat, ne se tirent pas aisément d'embarras ! quand on leur objecte que, dans leur sentiment, Dieu produit conjointement avec l'homme, cette *détermination déréglée* de l'Ame humaine, par laquelle elle élit & elle détermine l'existence d'une action illicite, par exemple, d'un vol ou d'un meurtre ; & dans laquelle consiste le *Moral de cette action illicite*, & par-là même, le péché.

Ceux au contraire, qui rejettent le Concours immédiat, n'ont aucune difficulté réelle & solide à résoudre en ce genre : puisque, dans leur sentiment, c'est l'Ame seule, & non le Créateur, qui produit réellement & physiquement cette même détermination déréglée, dans laquelle consiste uniquement le

Moral de l'action illicite, & par-là même, le péché.

1238. REMARQUE. Le sentiment qui admet le *Concours immédiat* du Créateur, dans toutes les opérations quelconques de la Créature, paroît renfermer *deux vices fondamentaux*, que nous ne ferons qu'indiquer.

Le premier, c'est d'attribuer à la Matiere, à l'Ame humaine, à l'Ame des brutes, une *Vertu efficiente* qu'elles n'ont pas; & qui paroît en tout point imaginaire & fabuleuse.

Le second, c'est d'attribuer à Dieu, dans la production des actes intérieurs de l'Ame humaine, par exemple, dans la production de ses jugemens & de ses déterminations libres, une *Action concomitante & coefficiente*, qui paroît fort inutile à cet égard : puisque la dépendance universelle & permanente de la Créature, dans les actes intérieurs qu'elle est capable de produire par elle-même, existe & subsiste dans toute sa plénitude, par le moyen du simple Concours médiat du Créateur. (1145 & 1148).

1239. OBJECTION V. Du sentiment que nous adoptons, & de la réponse même que nous venons de donner à la difficulté précédente, il s'ensuit : en premier lieu, que l'action de Dieu dépend de la détermination libre de la Créature; ce qui fait de Dieu, un Etre dépendant : en second lieu, que Dieu prête son ministere & son action, à des actions illicites & criminelles; ce qui le rend participant au vice & au crime de ces actions.

RÉPONSE. Le sentiment que nous adoptons, n'est aucunement en prise aux deux reproches qu'on lui fait ici : comme il est facile de le faire voir & sentir.

1°. Dans le sentiment que nous adoptons, Dieu est un Etre infiniment indépendant de toutes choses;

même en agiſſant dans nous, conſéquemment à nos déterminations libres : puiſque ce n'eſt point par nos déterminations libres, qu'il eſt mu & déterminé à agir dans nous; mais uniquement par ſa volonté éternelle & toujours permanente, ſelon laquelle il lui a plu, en formant des ſubſtances matérielles, d'en être l'Agent univerſel.

Dieu eſt déterminé de toute éternité à produire par lui-même, comme cauſe efficiente, les différentes opérations extérieures de la Créature libre; tant celles qu'il commande ou qu'il permet, que celles qu'il défend & qu'il proſcrit. La *détermination de Dieu*, a pour occaſion, & non pour cauſe, la détermination de la Créature libre. Dieu eſt mu & déterminé à agir, non par le choix & par la détermination de la Créature libre; mais par le *Décret libre*, qu'il a librement porté de toute éternité, de produire le Phyſique des actions licites ou illicites, dont il plairoit à ſa Créature libre, de vouloir & d'exiger l'exiſtence.

Il ne s'enſuit pas delà, que Dieu ſoit indifférent à l'égard des actions vertueuſes & des actions criminelles. Il les produit indifféremment les unes & les autres : parce qu'ainſi l'exige la nature des Créatures libres. Mais il commande ou il conſeille les premieres, & il leur attache des récompenſes dignes de lui. Quant aux dernieres, par ſes Loix ſaintes & par ſes menaces effrayantes, il en empêche l'exiſtence : autant que le permet la liberté intrinſeque qu'il lui a plu de donner à l'homme.

II°. Dans le ſentiment que nous adoptons, Dieu, comme Agent univerſel de la Nature matérielle, prête ſon miniſtere & ſon action à ce qu'ont de phyſique & de matériel, & non à ce qu'ont de moral & de formel, les actions illicites & criminelles des Créatures libres. Et en cela il eſt viſiblement ſans re-

proche : ainsi que nous l'avons déjà suffisamment expliqué. (1233 & 1237).

Un homme est coupable ; quand il prête librement son ministere & son action à un autre homme, dans la production d'une action illicite & criminelle ; parce que cette action illicite & criminelle est également défendue à l'un & à l'autre ; & parce que l'un & l'autre en veut, en élit, en détermine conjointement l'existence, par l'*exercice immédiat de sa liberté*, dont il abuse.

Il n'en est pas de même de Dieu, qui ne veut & n'élit point l'action qu'il produit, par l'exercice immédiat de sa liberté ; & à qui aucune Loi suprême ne défend d'être l'Agent universel de la Nature matérielle.

Un *Agent particulier*, souverain ou sujet, est lié & régi par la Loi divine, qui lui défend de se déterminer à aucune action illicite.

L'*Agent universel* n'est lié & régi que par l'essentielle rectitude de sa Volonté, qui ne sauroit lui défendre d'être la cause efficiente de ce qu'il y a de physique & de matériel dans les divers mouvemens quelconques de la Nature matérielle.

HYPOTHESE DES CAUSES OCCASIONNELLES, INCOMPATIBLE PEUT-ÊTRE AVEC LES PHÉNOMENES DE NOS MOUVEMENS.

1240. OBJECTION VI. Si l'Ame humaine n'est point la Cause efficiente, mais simplement la *Cause occasionnelle* des divers mouvemens qui ont lieu dans le corps qu'elle anime ; il s'ensuivra que l'homme pourra toujours donner & à son corps & à tout corps quelconque, telle quantité indéfinie de mouvement qu'il lui plaira : puisque la production du mouvement, est une dépendance nécessaire de la volition libre qui en desire & qui en détermine l'existence ;

& que la volonté humaine peut toujours desirer & déterminer telle *quantité indéfinie* de mouvement qu'il lui plaira, soit dans son propre corps, soit dans un autre corps quelconque.

RÉPONSE. L'Etre incréé & créateur, qui produit nos mouvemens libres, conséquemment à nos volitions libres, ne produit pas ces mouvemens selon nos caprices; mais selon des *Loix générales* par lui décernées & établies. Selon les loix générales, d'où l'Auteur de la Nature fait dépendre la production du mouvement:

I°. Les Volitions libres de notre Ame, ne sont & ne peuvent être la *Cause occasionnelle*, que du mouvement primitif qui est imprimé, ou à nos esprits animaux, ou à nos fibres motrices; & cette causalité occasionnelle est toujours proportionnée à la nature de ces esprits animaux, ou de ces fibres motrices. (271 & 1250).

II°. Ce mouvement primitif de nos esprits animaux ou de nos fibres motrices, est ensuite la *Cause occasionnelle* du mouvement qui doit être imprimé au reste de notre corps; par exemple, à la masse de chair & d'os, qui forme notre bras ou notre jambe, & ainsi du reste.

III°. Ce mouvement de la masse de notre corps, est enfin la *Cause occasionnelle* du mouvement qui doit être imprimé à d'autres corps, que nous atteignons; & sur lesquels nous avons prise.

De tout cela il résulte, qu'il ne dépend pas de notre caprice, de donner à notre corps, une *quantité arbitraire* de mouvement, qui excéderoit notre nature: qu'il ne dépend pas de notre caprice, de donner le mouvement à des corps qui sont séparés de nous; & sur lesquels nous n'avons aucune prise: qu'il ne dépend pas même de notre caprice, de donner le

mouvement à des corps que nous pouvons atteindre ; mais dont la masse seroit immensément grande ; parce que des masses immensément grandes ont une force d'inertie (*Phys.* 286 & 310), capable de résister efficacement à tout le mouvement primitif de nos esprits animaux ou de nos fibres motrices, d'où émane toute la force motrice de notre corps, & des corps qu'il pourroit, comme cause occasionnelle, mettre en jeu & en action.

1241. OBJECTION VII. Si Dieu est l'unique cause efficiente du mouvement : à quoi sert l'admirable artifice du corps humain, du corps des différentes especes de brutes ? Comment & pourquoi arrive-t-il que nous nous sentons fatigués & épuisés, après certains mouvemens un peu violens, que Dieu seul a produits ?

RÉPONSE. Si l'Auteur de la Nature, ne suivoit aucunes Loix fixes & déterminées, dans la production & dans la communication du mouvement : cette objection pourroit avoir quelque force. Mais elle n'en a aucune, à l'aspect de ces loix.

I°. L'*admirable Artifice* du corps de l'homme, du corps des brutes, artifice auquel a visiblement présidé une Intelligence infinie, n'est point vain & inutile, dans l'hypothése que nous admettons & que nous défendons.

Car, cet ineffable artifice sert évidemment : en premier lieu, à empêcher, autant qu'il est nécessaire, dans les vues du Créateur, que les différentes parties du corps animal, ne se rompent ou ne se dérangent, par les secousses & par les ébranlemens auxquels les expose leur destination : en second lieu, à faire en sorte que le plus petit mouvement puisse se communiquer sensiblement, selon que le bien de l'Individu l'exige, aux différentes parties sensibles ou insensibles

insensibles du corps animal : ce qui, selon les loix générales de la communication du mouvement, ne sauroit avoir lieu dans le corps de l'homme ou de la brute; si ce corps n'étoit qu'une lourde & informe masse de matiere.

Le mouvement d'un simple faisceau de lumiere, ébranle assez sensiblement les fibres infiniment délicates de mon œil : pour me procurer la sensation nette & distincte de l'objet qui darde ou qui réfléchit cette lumiere. Si ce même mouvement, au lieu de rencontrer au fond de mon œil, des fibres infiniment mobiles, n'y rencontroit qu'une matiere brute, que des masses trop lourdes ou trop peu mobiles : qu'arriveroit-il? En se divisant trop, ou en trouvant trop de résistance, il deviendroit nul & insensible; & il ne donneroit point lieu à la sensation nette & distincte qu'il occasionne.

Donc la délicatesse & la mobilité des fibres de mon œil, ne sont point vaines & inutiles, dans l'hypothese que nous adoptons : puisqu'elles sont nécessaires, selon les loix générales de la communication du mouvement, pour me donner ou pour m'occasionner les sensations que j'éprouve.

On peut dire la même chose, de l'organe de l'ouie, de l'organe de l'odorat, de l'organe du goût, de l'organe du tact, de tout le merveilleux méchanisme du corps humain; & par la même raison, du corps des différentes especes de brutes.

II°. Un abus assez fréquent, un vice assez commun, dans les disputes philosophiques; c'est d'objecter contre une hypothese que l'on attaque, des *difficultés communes à toute hypothese possible* : sans en excepter l'hypothese même qu'on adopte, ou l'hypothese qu'on est forcé de substituer à celle qu'on attaque. En voici un exemple qu'il est à propos de remarquer, comme en passant. On objecte contre

l'hypothefe que nous admettons, une difficulté qui nous paroît abfolument infoluble dans toute autre hypothefe quelconque.

N'eft-il pas vifiblement abfurde de dire, comme le difent, ou comme font obligés de le dire, ceux qui veulent que l'Ame humaine foit la caufe efficiente des divers mouvemens du corps humain, que notre Ame éprouve une *fenfation de fatigue :* parce que la force motrice s'épuife en elle ; après avoir produit une certaine fuite de mouvemens plus ou moins violens ? Car, qu'eft-ce que cette *force motrice* de notre Ame ? Eft-ce notre Ame elle-même ? Mais notre Ame ne s'épuife point. Eft-ce quelque chofe dans notre Ame, qui foit diftinguée de notre Ame ? Mais notre Ame eft une fubftance fimple, qui exclut effentiellement toute compofition fubftantielle, la feule qui pourroit avoir une vertu ou une force motrice.

Quelle eft donc la caufe ou l'occafion de cette *fenfation de fatigue*, que nous éprouvons après un travail trop violent ou trop long-tems foutenu ? Il eft facile, dans l'hypothefe que nous admettons, dans l'hypothefe où l'Ame humaine n'eft que la caufe occafionnelle des divers mouvemens du corps humain, de réfoudre cet intéreffant problême. Pourquoi donc éprouvons-nous une telle fenfation de fatigue ? Parce que, dans un mouvement trop violent ou trop long-tems foutenu, notre corps effuie une grande diffipation, une grande perte, une efpece d'épuifement d'efprits animaux ; & qu'un tel *épuifement d'efprits animaux*, eft la caufe occafionnelle, à laquelle l'Auteur de la Nature a attaché une telle fenfation : comme il a attaché la fenfation de la foif, à un certain épuifement de la partie humide ; la fenfation de la faim, à un certain épuifement des fubftances nourriffantes.

1242. OBJECTION VIII. Si l'homme n'eft point

la cause efficiente de ses mouvemens, pourquoi les lui attribuer? Pourquoi lui donner la dénomination d'Agent, tandis qu'il n'agit point?

RÉPONSE. Les divers mouvemens de l'homme, sur-tout ceux que nous nommons libres, sont attribués à l'homme avec raison : parce qu'il met la condition, ou la *cause occasionnelle*, qui donne lieu à l'existence de ces mouvemens.

L'homme a donc une vraie *influence physique*, relativement à ces mouvemens : puisque ces mouvemens n'existeroient pas; si, par l'acte de sa volonté, l'homme ne donnoit pas lieu à leur existence. (272).

1243. OBJECTION IX. Il n'y a pas plus de connexion, entre la volonté de Dieu, & la production du mouvement dans la Nature : qu'il n'y en a, entre ma volonté, & la production du mouvement dans mon corps. Donc, ou il faut nier que Dieu puisse produire le mouvement : ou il faut accorder que l'Ame humaine peut aussi le produire.

RÉPONSE. Tout annonce & tout démontre l'action de Dieu sur la Nature matérielle : rien n'annonce & rien ne démontre l'action de l'Ame humaine sur le corps humain. Il n'y a donc aucune induction à tirer, de Dieu à l'Ame humaine, ou de l'Ame humaine à Dieu.

I°. Dieu est un Etre essentiellement infini dans sa nature & dans ses perfections. On conçoit donc que sa volonté doit nécessairement être infiniment active & infiniment efficace par elle-même : quelqu'inconnue que puisse être pour nous, la maniere dont elle agit. On conçoit donc que sa volonté peut produire le mouvement dans la Nature matérielle : quelqu'inconnue que soit pour nous, la connexion

de cette volonté avec le mouvement à produire. (56 & 963).

II°. L'Homme au contraire eſt un être eſſentiellement limité dans ſa nature & dans ſes perfections. On conçoit donc qu'il n'eſt pas capable de produire toute ſorte d'effets poſſibles. On conçoit donc qu'on ne doit pas lui attribuer des effets, avec leſquels on ne lui connoît aucune proportion.

Or, tel eſt le mouvement du corps humain : mouvement qui exiſte, & qui ne peut devoir ſon exiſtence, ni à la ſubſtance matérielle, ni à la ſubſtance ſpirituelle, dont l'enſemble forme & conſtitue l'homme. (1222 & 1223).

III°. Les mouvemens réguliers & permanens de la Nature viſible, démontrent néceſſairement une *Vertu motrice dans la volonté divine :* puiſqu'il eſt évident que ces mouvemens exiſtent ; & qu'ils ne peuvent exiſter que par la volonté efficiente d'une Cauſe infiniment intelligente & infiniment active ; laquelle ne peut être autre choſe que la Subſtance increée & créatrice. (876 & 880).

Les mouvemens libres ou néceſſaires du corps humain, ne démontrent pas de même une *Vertu motrice dans la volonté humaine ;* puiſqu'il eſt évidemment poſſible que Dieu en ſoit la cauſe efficiente ; & que la volonté humaine n'en ſoit que la cauſe occaſionnelle.

IV°. Notre Ame, dira-t-on peut-être, ſent ſa vertu motrice, comme elle ſent ſon exiſtence : donc elle eſt aſſurée de celle-là, comme elle l'eſt de celle-ci.

Mais il y a en ceci une mépriſe manifeſte, une équivoque viſible, qui fait que l'on confond le *ſentiment d'une perſuaſion*, avec le ſentiment de l'objet de cette perſuaſion.

Notre Ame peut s'imaginer ou ſe perſuader qu'elle

a une *Vertu active sur son corps*; sans qu'il s'ensuive delà qu'elle ait une telle vertu active : comme elle peut s'imaginer ou se persuader que la matiere a une vertu active sur une autre matiere; sans qu'il y ait rien de réel dans l'objet de cette imagination ou de cette persuasion. Erreur, comme on dit, ne fait pas compte; & *persuasion n'est pas toujours démonstration*, du moins chez les Philosophes. (185 & 388).

1244. OBJECTION X. Si Dieu étoit la cause efficiente de tout mouvement quelconque : il n'y auroit jamais de mouvemens défectueux; & un chasseur, par exemple, ne manqueroit jamais le lievre qu'il tire. Car le chasseur met de son côté, tout ce qu'il faut pour atteindre & pour frapper le lievre : Dieu de son côté, ne se trompe point dans la direction & dans le mouvement qu'il faut donner au fusil, pour atteindre & pour frapper le lievre. Donc le lievre ne devroit jamais échapper aux coups du chasseur.

RÉPONSE. C'est Dieu qui produit les divers mouvemens de notre corps, & des corps sur lesquels nous paroissons agir. Mais c'est nous qui déterminons & l'existence plus ou moins prompte, & la quantité plus ou moins grande, & la direction plus ou moins convenable de ces divers mouvemens : qui dépendent tous, en derniere analyse, du mouvent primitif de nos esprits animaux ou de nos fibres motrices.

I°. L'Auteur de la Nature ne se trompe jamais dans la production du mouvement. Il produit toujours indéfectiblement & la qualité & la quantité précises de mouvement qu'exige, en vertu des loix générales de la communication du mouvement, la *Cause occasionnelle* qui lui est fournie par la Créature, matérielle ou immatérielle, intelligente ou non-intelligente, libre ou nécessitée.

Mais la Créature intelligente & libre, dont il est ici question, ne fournit pas toujours à l'Auteur de la Nature, la cause occasionnelle d'où doit résulter un mouvement propre à produire l'effet qu'elle a en vue. Dans ce cas, au lieu de l'effet qu'elle a en vue, résulte & doit résulter un effet tout différent ; & alors c'est elle qui se trompe, & non l'Auteur du mouvement produit.

Par exemple, pourquoi le chasseur manque-t-il le lievre ou la perdrix qu'il tire ? Parce qu'il détermine, dans ses esprits animaux ou dans ses fibres motrices, une qualité ou une quantité de mouvement, qui ne doit point aboutir à diriger convenablement le fusil contre le lievre ou contre la perdrix, qu'il cherche à abattre. On peut dire la même chose, du joueur de billard, qui manque la bille à laquelle il vise ; & ainsi du reste.

II°. L'expérience & l'habitude apprennent insensiblement à l'Ame humaine, à mettre exactement & convenablement la *Cause occasionnelle* d'où doit résulter, dans ses esprits animaux ou dans ses fibres motrices, un mouvement propre à produire sûrement l'effet qu'elle a en vue.

Par exemple, que fait dans le chasseur, l'habitude de chasser ? Elle fait que son Ame s'exerce & s'accoutume à vouloir & à déterminer & la qualité & la quantité de mouvement, qu'il faut procurer aux esprits animaux ou aux fibres motrices ; pour mouvoir l'œil & le bras, avec la promptitude & avec la justesse convenable. Elle fait encore, que son Ame s'exerce & s'accoutume à évaluer promptement & exactement les angles de direction, sous lesquels doit être placé ou pointé le fusil ; pour frapper à son but.

Le Chasseur manque donc son coup ; parce que, faute d'attention ou d'expérience, sa volonté exige & détermine, dans ses esprits animaux ou dans ses

fibres motrices, un *mouvement défectueux*; ou un mouvement en vertu duquel, selon les Loix générales de la communication du mouvement, l'objet auquel il vise, ne doit point être atteint & frappé. Il ne le manquera pas de même: quand l'expérience & l'habitude lui auront appris à mieux déterminer, dans ses esprits animaux ou dans ses fibres motrices, & la qualité & la quantité & la direction de mouvement, qu'exige un tel effet à produire.

On peut dire la même chose, du joueur de billard, du joueur de paume, & ainsi du reste. L'habitude leur apprend à mieux connoître & à mieux déterminer la *Cause occasionnelle* d'où dépend toute la suite des mouvemens qu'ils veulent faire naître.

HYPOTHESE DES CAUSES OCCASIONNELLES, DESTRUCTIVE PEUT-ÊTRE DE TOUTE LA PHYSIQUE.

1245. OBJECTION XI. Si Dieu est l'unique Cause efficiente du mouvement, dans toute la Nature animée & inanimée: la *Science de la Physique*, n'est plus qu'un vain nom. Car, dans cette hypothese, l'explication de tous les phénomenes de la Nature visible, se réduira à dire que tel phénomene arrive; parce que Dieu l'opere ainsi: par exemple, que la terre tourne autour du soleil; parce que Dieu la fait tourner autour du soleil: qu'un caillou gravite vers le centre de la terre; parce que Dieu le pousse vers le centre de la terre: que la mer a un flux & un reflux; parce que Dieu y produit ce flux & ce reflux; & ainsi du reste. Or, il est clair que réduire la Physique à une semblable explication, c'est la rayer du Catalogue des sciences; c'est l'anéantir.

RÉPONSE. Si Dieu produisoit seul le mouvement dans la Nature visible, sans suivre aucune regle fixe

& conſtante dans la production du mouvement : il eſt clair que l'étude de la Phyſique, ne ſeroit plus qu'une frivolité; & que, par les phénomenes préſens, on ne pourroit juger, ni des phénomenes paſſés, ni des phénomenes futurs.

Mais ſi Dieu, en produiſant ſeul le mouvement comme Cauſe efficiente dans toute la Nature viſible, ſuit toujours invariablement certaines *Regles fixes & conſtantes*, qu'il faille découvrir & analyſer pour évaluer & pour déterminer l'*effet précis* qui a dû ou qui doit en réſulter, dans une infinité de cas particuliers, par exemple, dans une infinité de phénomenes préſens ou paſſés ou futurs : il eſt évident que la Phyſique ne ceſſe aucunement d'être une ſcience infiniment propre à exercer nos lumieres, & à intéreſſer notre eſprit.

En quoi conſiſte donc la *Science de la Phyſique*, dans l'hypotheſe où Dieu eſt l'unique Cauſe efficiente de tout mouvement quelconque? Elle conſiſte à obſerver & à ſaiſir, autant qu'il eſt poſſible, la nature des différens Corps, par les propriétés qui les caractériſent, par les effets auxquels ils donnent lieu, par les Loix ſelon leſquelles s'exercent leurs actions réciproques : à regarder ce que l'on voit arriver conſtamment & invariablement dans les différens Corps, comme une dépendance de quelque *Loi invariable de la Nature* : à découvrir, par des obſervations ſouvent réitérées & toujours bien enviſagées, un petit nombre de ces Loix invariables, auxquelles puiſſent être rapportés, comme à leurs vraies cauſes phyſiques ; tous les grands phénomenes que nous préſente le ſpectacle de ce Monde viſible : & à deviner par-là, le *Secret de l'Etre incréé & créateur* ; ou l'ordre & la marche qu'il ſuit, dans ſon action univerſelle & permanente ſur les différentes

ſubſtances matérielles, qui forment cet immenſe Univers. (284, 947, 1221).

Par exemple, le mouvement de la terre autour du ſoleil, ou le mouvement d'un caillou vers le centre de la terre, eſt produit uniquement par l'Auteur de la Nature. Mais il eſt produit en conſéquence d'une *Loi générale de gravitation*, qui affecte univerſellement & perſévéramment tous les corps; & dont l'influence phyſique doit être différemment évaluée dans les corps, ſelon la différence de leurs maſſes & ſelon la différence de leur diſtance aux centres de leur mouvement. Pour parvenir à bien connoître ce mouvement de la terre autour du ſoleil, ou ce mouvement d'un caillou vers le centre de la terre; il a donc fallu, & des obſervations bien délicates, & des combinaiſons bien ingénieuſes, & des inductions bien philoſophiques, de la part des Amateurs de la Phyſique.

Dans l'hypotheſe que nous admettons, la Phyſique ne ceſſe donc point d'être une ſcience infiniment digne d'occuper & d'intéreſſer l'Eſprit humain: puiſqu'elle ne ſe propoſe rien moins pour objet, que de découvrir & de ſaiſir la *vraie marche de l'Etre incréé & créateur*, dans l'action univerſelle & permanente par où il anime la Nature entiere.

1246. REMARQUE. A quoi ſe réduit donc la banale objection que font revivre ſans ceſſe, avec tant d'emphaſe, les Partiſans des Entélechies: en diſant que faire de Dieu la Cauſe efficiente de tout mouvement, c'eſt faire de la Nature entiere, comme un *mauvais Ouvrage méchanique*, auquel eſt continuellement néceſſaire une main qui le répare, qui le corrige, qui le réforme? Elle ſe réduit, ſi je ne me trompe, à cette eſpece de ſophiſme ou de paralogiſme, que l'on nomme changement de theſe ou

ignoratio Elenchi, & qui consiste ici à attribuer au systême qu'on attaque, un vice imaginaire qu'il ne renferme & qu'il n'entraîne aucunement.

Dans l'hypothese des Causes occasionnelles, la Nature visible est un Ouvrage méchanique infiniment digne de l'infinie Intelligence qui en conçut le plan, de l'infinie Activité qui le mit en jeu & en action ; & cet *ineffable Méchanisme*, en passant d'un siecle à l'autre, ne souffre aucune altération, n'a besoin d'aucune réforme, n'entraîne aucune ruine, peut subsister à l'infini, tel qu'il a commencé d'exister, toujours le même dans son action, toujours le même dans les principes de son action.

Les principes de son action, ne sont pas, il est vrai, tels que les souhaiteroit une chimérique Philosophie, qui voudroit que la Matiere eût en elle-même, une intelligence & une activité qu'exclut si visiblement sa nature. Mais qu'importe ? Il ne s'ensuit aucunement delà, que ces principes soient défectueux & ruineux, & que leur action ait sans cesse besoin d'une main qui la répare, qui la corrige, qui la réforme ; puisque ces principes ne sont autre chose que l'immuable volonté & l'inépuisable activité de l'Auteur même de la Nature visible, qui est pour elle dans tous les tems, ce qu'il fut pour elle au commencement des tems. (1221).

ARTICLE QUATRIEME.

RAPPORT DU FLUIDE ANIMAL, AVEC LES DIFFÉRENTES FONCTIONS DE L'AME HUMAINE.

1247. OBSERVATION. LE *Fluide animal* peut être envisagé comme Cause occasionnelle de l'action

de notre ame sur notre corps, de l'action de notre corps sur notre ame ; & sous ce point de vue, la théorie de ce Fluide appartient évidemment à la Métaphysique.

Quelle que soit cette partie du corps humain où est le siege de l'Ame ; siege qu'on ne peut placer avec vraisemblance, que dans le cerveau (1062) ; il est certain qu'il y a un *Moyen de communication*, entre notre ame & notre corps : que ce moyen de communication, quel qu'il soit, transmet en un instant à notre ame, les impressions qui affectent notre corps ; & à notre corps, les mouvemens qu'exige & que commande notre ame : que ce moyen de communication doit être un fluide d'une subtilité & d'une vîtesse inconcevables, capable de transmettre son action dans un instant infiniment court, du cerveau aux extrêmités du corps ; & des extrêmités du corps, au cerveau.

I°. L'*existence du Fluide animal*, généralement admise par les Naturalistes les plus profonds, par les Physiologistes les plus clairvoyans, a été mise en problême, ou plutôt, a été attaquée & combattue, en différens tems, par un petit nombre d'Ecrivains qui aiment à faire bande à part, en genre d'opinions.

S'ensuit-il delà que cette existence soit réellement incertaine & problématique ? Non sans doute ! Quelle Vérité physique n'a pas été attaquée & combattue par quelqu'un ? N'a-t-on pas attaqué & combattu la circulation du sang : depuis même qu'elle a été découverte & démontrée par Harvey ? N'a-t-on pas attaqué & combattu la gravitation universelle en raison inverse des quarrés des distances : depuis même que l'observation de tous les phénomenes célestes, a démontré que cette gravitation est une Loi fondamentale de la Nature ? N'a-t-on pas attaqué & combattu l'existence des Cometes ; depuis même

que l'on a calculé & prédit leur retour périodique ; & que l'événement a justifié le calcul & la prédiction.

Doit-on rappeller ici au Public, que l'un des Athletes qui a combattu avec le plus de zele & d'ardeur contre l'existence du Fluide animal, dans ces derniers tems, a combattu de même contre l'existence permanente & contre les révolutions périodiques des Cometes ? Ses traits impuissans n'ont pas eu plus de prise sur le fluide animal, que sur les cometes. Malgré ses vains raisonnemens, on croit encore également, & à l'existence des cometes, & à l'existence du fluide animal. Il est facile de prendre des opinions singulieres : il n'est pas facile de même de les faire prendre dans le Public.

II°. L'*existence du Fluide animal*, ou des *Esprits animaux*, paroît établie & démontrée, autant qu'aucune vérité physique puisse l'être, par l'observation sensible & permanente de ses effets.

Car, comment concevoir & comment expliquer le jeu merveilleux de la machine animale, soit dans l'homme, soit dans les brutes : sans le secours d'un fluide infiniment subtil & délié, infiniment prompt & rapide, qui pénetre & qui circule dans les nerfs, dans les muscles, dans les membranes, dans les fibres quelconques ; pour les dilater ou pour les comprimer ; pour les racourcir ou pour les allonger ; pour les faire passer du repos à l'action, & de l'action au repos ; & qui, en pénétrant & en circulant librement dans ces infiniment petits canaux, soit propre à transmettre persévéramment, avec une promptitude que conçoit à peine la pensée, la moindre action du siege de l'ame, à toutes les différentes parties du corps ; les moindres impressions des différentes parties du corps, au siege de l'ame ?

NATURE DE CE FLUIDE.

1248. EXPLICATION. Nous avons obſervé, dans notre Cours de Phyſique, que le Fluide animal a la plus grande analogie avec le *Fluide Electrique*; & que les merveilleux phénomenes que l'on découvre dans la nature infiniment ſubtile & dans l'action infiniment prompte de celui-ci, peuvent ſervir à rendre plauſible tout ce que renferme d'inconcevable, la nature & l'action de celui-là. (*Phyſ.* 1102).

1°. Le *Fluide animal* paroît n'être autre choſe, qu'un extrait ſublimé, qu'un élixir ſpiritueux, qu'une eſpece de quinteſſence, de tout ce qu'il y a de plus ſubtil & de plus actif dans la ſubſtance du ſang & des humeurs.

Toutes les ſubſtances animales & végétales contiennent dans leur ſein, une immenſe quantité de molécules ſpiritueuſes, propres à devenir *Eſprits animaux*; & qui le deviennent en effet, dans les différentes transformations que fait ſubir à ces ſubſtances, l'alambic naturel du corps animal. L'homme en extrait, du pain, des différentes viandes, des différens légumes, des différens fruits, des différentes liqueurs, dont il ſe ſuſtente. Le taureau en extrait de même, du foin, de la paille, de l'eau, qui forment toute ſa nourriture.

Les particules les plus déliées & les plus volatiles des alimens, au ſortir du grand laboratoire d'une digeſtion achevée & parfaite, ſe mêlent avec le ſang, & circulent avec lui; ſont portées ſucceſſivement dans la région du cerveau, où la ſubſtance corticale les ſépare & les extrait de la maſſe du ſang; paſſent de la ſubſtance corticale, après leur ſécrétion, dans la ſubſtance médullaire, où elles achevent de ſe perfectionner; & delà, dans les fibres & dans les nerfs, qui comme tout autant de cordons cylindri-

ques, dont l'axe est un tube dans toute sa longueur, les portent & les répandent dans toutes les parties du corps animal.

II°. Comme il y a, dans le corps animé, & des *Arteres* qui, du cœur, portent le sang dans toutes les parties à sustenter & à vivifier; & des *Veines* qui, de toutes les parties sustentées & vivifiées, ramenent le sang dans le cœur: il est très-vraisemblable qu'il y a de même, dans le corps animé, & des *Nerfs artériels* qui, du cerveau, portent l'esprit animal dans toutes les parties quelconques où existe le mouvement & le sentiment; & des *Nerfs veineux* qui, de toutes ces parties quelconques, ramenent & rapportent l'esprit animal dans le cerveau.

Delà, dans la machine animale, une *circulation d'esprits animaux*, comme une circulation de sang: puisque l'une n'est pas moins nécessaire que l'autre, à l'économie des fonctions animales & vitales.

Delà encore, avec toute la vraisemblance possible, des *Anastomoses*, ou des soupapes & des valvules de communication, entre les canaux ou les vaisseaux du fluide animal: comme entre les canaux ou les vaisseaux du sang.

Les observations anatomiques constatent & démontrent l'existence des anastomoses dans les vaisseaux sanguins, où elles sont visibles. Par un jugement d'analogie, on est fondé à supposer de semblables anastomoses dans les vaisseaux du fluide animal, où elles sont invisibles; mais où elles sont tout aussi nécessaires. (*Phys.* 540).

Fonctions de ce Fluide.

1249. Observation. La *Fonction du Fluide animal*, c'est de donner lieu, dans le corps animé, & au Mouvement & au Sentiment. L'épuisement ou l'interception de ce Fluide, y suspend & y inter-

rompt l'un & l'autre. Il en est donc la Cause physique, efficiente ou occasionnelle ; & comme il ne sauroit en être la cause efficiente, il s'ensuit qu'il doit en être la *cause occasionnelle*.

I°. L'Esprit animal ou vital (car ces deux termes sont en tout parfaitement synonymes) n'est qu'une pure matiere, infiniment subtile & infiniment mobile, à la vérité ; mais toujours pure matiere. Il ne peut donc avoir des propriétés, qu'exclut essentiellement la matiere.

Par conséquent, l'esprit ou le fluide animal ne peut par lui-même, avoir ou donner le mouvement, avoir ou donner le sentiment. Mais il peut, par sa destination, dans les vues ineffables de l'Auteur de la Nature, en être l'occasion. (271 & 1042).

II°. Les Naturalistes & les Physiologistes divisent les différens constitutifs du corps animal, en parties sensibles, & en parties insensibles.

Ils nomment *parties sensibles*, celles qui, par leur agitation & par leur ébranlement, peuvent occasionner à l'ame la perception d'un objet, sans plaisir ou avec plaisir, sans douleur ou avec douleur.

Ils nomment *parties insensibles*, celles qu'on peut agiter, diviser, séparer, sans donner à l'ame aucune semblable perception.

Selon toutes les observations anatomiques, la *Sensibilité*, ainsi envisagée, n'a lieu dans aucune partie animale ; qu'en tant qu'elle est nerveuse. Les os, les cartilages, la graisse, le sang ; n'ont point de sensibilité.

1250. EXPLICATION I. *De l'Esprit animal, dans les Etres animés, dépend le Mouvement* : & il est facile d'en fournir la preuve démonstrative.

I°. Que l'on cesse pendant un trop long-tems, de prendre de la nourriture ! Les forces manquent :

parce que les esprits animaux qui, par leur flux & par leur reflux, doivent mettre en jeu tous les ressorts moteurs de la machine animale, se sont dissipés & épuisés, par la transpiration ; & n'ont point été renouvellés & réparés, par la nutrition.

II°. Qu'un nerf se trouve, ou complettement obstrué, ou fortement lié & serré ! Les parties du corps animal, qui sont placées au-dessous de l'obstruction ou de la ligature, & que l'obstruction ou la ligature empêchent d'avoir une libre communication avec le cerveau, où est le grand laboratoire du fluide animal, sont privées de mouvement : parce que le fluide moteur se trouve intercepté ; & que son action motrice ne va plus jusqu'à elles.

III°. Que le fluide animal, abondant & bien conditionné, ait un libre cours dans tous les nerfs & dans tous les muscles du corps animé ! Toutes les parties de ce corps, ont exactement & régulierement le mouvement qui leur convient, le mouvement qu'exige la présence ou que desire la volonté de l'ame. (271).

Par exemple, tel muscle s'enfle & se met en jeu : parce que l'ame y fait couler de toute part, les esprits animaux, en torrent impétueux. Tel autre muscle suspend son action : parce que l'ame détourne ailleurs le torrent d'esprits animaux, qui lui imprimoit le mouvement.

IV°. La *force de ce torrent d'esprits animaux*, ainsi que toute force méchanique, est le *produit de leur masse par leur vîtesse*. Leur masse est comme infiniment petite : mais leur vîtesse est comme infiniment grande. Delà, chez les hommes, & chez les différentes especes de brutes, une différente somme de forces motrices.

La diversité des tempéramens, des âges, des situations, met dans les différens individus d'une même

même espece, par exemple, de l'espece humaine, une plus ou moins grande quantité d'esprits animaux, une plus ou moins grande vitesse dans ces esprits animaux. Delà dans eux, une différente activité, ou une différente force motrice.

V°. Mon bras ou mon pied ont quelquefois un *mouvement spontané* (1099), un mouvement que je ne commande pas, & qui semble naître par lui-même & comme de lui-même : parce que l'esprit animal, entassé avec surabondance dans les canaux ou dans les réservoirs des nerfs & des muscles moteurs de mon pied ou de mon bras, s'en échappe en torrent impétueux, par un excès de plénitude; & va heurter violemment mon bras ou mon pied, où le conduit la direction de son canal : semblable à un grand amas d'eaux pressées & captivées, qui, renversant leur digue, ou entr'ouvrant leur bassin, vont heurter avec violence, tout ce qui s'oppose à leur pente ou à leur impulsion.

1251. EXPLICATION II. *De l'Esprit animal, dans les corps animés, dépend le Sentiment*, ou la perception des objets ; & il n'est pas moins facile d'en fournir la preuve démonstrative.

I°. Selon toutes les observations anatomiques, la cause ou l'occasion immédiate du sentiment, ou de la perception des objets, c'est toujours un ébranlement dans les nerfs : ébranlement qui y naît principalement, par le moyen des expansions fibreuses ou membraneuses qui les terminent. Par exemple,

La *sensation de la Vision*, se fait par cette membrane de l'oeil, que l'on nomme la rétine ; & qui n'est qu'une expansion du Nerf optique.

La *sensation de l'Ouïe*, se fait par ce nombre innombrable de fibres de différente longueur & de différente tension, qui tapissent l'oreille, qui en font

comme une espece de clavecin naturel; & qui ne sont qu'un prolongement membraneux du Nerf auditif.

La *Sensation de l'Odorat*, se fait par la membrane nerveuse qui revêt la double concavité du nez; & dans laquelle s'épanouissent & se terminent les Nerfs olfactifs.

La *Sensation du Goût*, se fait par le moyen des houpes nerveuses & pyramidales, qui revêtent la superficie de la langue & de la bouche.

La *Sensation du Tact*, se fait par le moyen des houpes nerveuses & mammelonnées de la peau, qui ne sont qu'une expansion des divers organes du toucher. (12 & 455).

II°. Mais comment ces différentes sensations, plus rapides que l'éclair, aussi promptes que la pensée, passent-elles en un instant, de l'extrêmité extérieure de l'organe, au centre du cerveau, où est le siege de l'ame? Par exemple, comment & par quel admirable méchanisme, un léger chatouillement, qui effleure à peine les houpes nerveuses de la plante de mes pieds, est-il transmis & communiqué si nettement & si énergiquement, de cette extrêmité de mes pieds, jusqu'au centre de ma tête: en telle sorte qu'il est senti & très-vivement senti, au moment même où il commence à exister?

Est-il probable, comme sont obligés de le dire ceux qui voudroient s'inscrire en faux contre l'existence du fluide animal, que ce léger ébranlement des houpes nerveuses de mon pied, puisse produire dans les gros nerfs, dont elles sont l'expansion, un *mouvement sensible de vibration*, qui soit transmis & porté régulierement, en un instant infiniment court, à travers toute la masse des solides & des liquides, jusqu'au siege de mon ame, & auquel soit attachée si nettement & si vivement la perception instantanée

de la cause qui le fait naître si loin du siege de mon ame ? Non, sans doute : puisqu'il est clair que, selon les Loix de la communication du mouvement, un tel mouvement sensible de vibration, mouvement assez semblable à celui des cordes sonores qui frémissent & résonnent sur un clavecin ou sur un violon, ne sauroit devoir son existence à une semblable cause.

Il est donc tout simple & tout naturel de penser que l'impression faite sur la partie extérieure des organes, est transmise & communiquée à l'ame, en un instant infiniment court, par le moyen du *Fluide animal* : qui, persévéramment répandu dans tous les canaux cylindriques des fibres & des nerfs, susceptible d'une agilité & d'une vibratilité comme infinies, reçoit & transmet à l'instant au cerveau, avec lequel il communique sans cesse, les plus légers mouvemens dont il est affecté dans les parties qui en sont le plus éloignées.

1252. REMARQUE. De cette théorie résulte l'explication de ce phénomene physiologique, qui, par son rapport à une infinité d'autres, mérite une attention particuliere. *Pourquoi un nerf fortement lié, cesse-t-il d'être sensible ?* quoiqu'on l'ébranle, ou qu'on le pince, ou qu'on le coupe, au-dessous de la ligature ?

La raison en est, que la portion du Fluide animal, qui réside dans ce nerf au-dessous de la ligature, n'a plus de communication libre avec cette autre portion du fluide animal, qui communique avec le siege de l'ame. D'où il arrive que l'ébranlement & le frémissement qui ont lieu au-dessous de la ligature dans le nerf fortement lié, quand on le pince ou qu'on le déchire, ne sont point transmis & communiqués aux fibres qui aboutissent au siege de l'ame. Cette expérience & cette observation semblent prouver démonstrativement ;

I°. Que les parties que nous nommons sensibles dans les corps animés, n'ont point le *sentiment* en elles-mêmes & par elles-mêmes :

II°. Que ces *parties sensibles* ne causent ou n'occasionnent le sentiment ; qu'autant que rien n'interrompt leur communication avec le siege de l'ame :

III°. Que, pour que l'ame ait la *perception des objets :* il faut que l'impression faite sur les Sens, ou sur les parties sensibles, lui soit transmise & communiquée par quelque autre chose que par les fibres affectées :

IV°. Que ce *moyen de communication* paroît ne pouvoir être autre chose, qu'un fluide infiniment subtil & infiniment mobile : qui, persévéramment répandu dans la concavité cylindrique des fibres & des nerfs, puisse participer sans cesse aux différentes impressions qui les affectent ; puisse faire retentir ces différentes impressions jusqu'au siege de l'ame, dans le cerveau ; & devenir par-là, la *Cause occasionnelle* des différentes perceptions de l'ame.

ÉTAT DE SOMMEIL ET DE VEILLE, DÉPENDANCE DE CE FLUIDE.

1253. EXPLICATION I. Le *Sommeil* est la suspension ou l'interruption des fonctions de l'Ame, de ses fonctions d'intelligence & de sentiment : comme la *Veille* en est l'exercice. Ce double état de l'Ame, semble dépendre du Fluide animal.

I°. Avoir & suivre des idées qu'elle forme ou qu'elle trouve toutes formées dans son intime substance ; éprouver des sensations de différente sorte, relatives aux différens objets qui l'environnent ; imprimer divers mouvemens libres, au corps qu'elle anime & qu'elle gouverne : tel est pour l'Ame, l'*Etat de veille.*

La Cause occasionnelle immédiate de tout cela

c'eſt le jeu libre & régulier de ces fibres qui aboutiſſent au ſiege de l'Ame : jeu occaſionné par l'action du fluide animal.

Tant que l'action de ce fluide agite & ébranle ces fibres du ſiege de l'Ame : l'Ame a des idées, des penſées, des ſenſations, des deſirs, des volitions, une action : elle veille.

IIº. A cet état de veille, ſuccédera un *Etat de ſommeil :* quand ces fibres du ſiege de l'Ame, ceſſeront d'être agitées & ébranlées par l'action du fluide animal; qui, dans ſa permanente circulation, ſe diſſipe toujours en grande partie; & qui, au bout d'un certain tems, diminué, affoibli, comme épuiſé, n'eſt plus en état d'imprimer un mouvement ſenſible & permanent à ces mêmes fibres.

L'ébranlement de ces fibres du ſiege de l'Ame, vient-il à être, d'abord conſidérablement diminué, & enfin totalement ſuſpendu? La *Cauſe occaſionelle* des idées, des jugemens, des raiſonnemens, des ſenſations, des volitions, des mouvemens libres, qui caractériſent l'état de veille, ceſſe & n'a plus lieu. Delà, l'aſſoupiſſement; delà enfin, le ſommeil profond.

IIIº. A cet état de ſommeil, ſuccede de nouveau un état de veille; & le fluide animal eſt encore la Cauſe occaſionnelle de cette métamorphoſe.

Pendant le calme d'un paiſible & profond ſommeil, en vertu de ces *Loix générales de la Nature*, auxquelles a donné lieu l'union de l'ame & du corps, ſoit dans l'homme, ſoit dans les différentes eſpeces de brutes : le jeu du cœur & des poulmons, ſubſiſte. La digeſtion s'opere & ſe perfectionne : le ſang circule, & s'enrichit de nouveaux ſucs nourriciers, de toute eſpece.

Un *nouveau Fluide animal* ſe forme & s'élabore dans le cerveau; ſe répand & ſe diſtribue dans les

différens canaux & dans les différens réservoirs, où il étoit comme épuisé; & parvient enfin, au bout d'un tems plus ou moins long, à un état d'abondance & de force où, en reprenant son action, & en ébranlant de nouveau les fibres du siege de l'Ame, il produit le *Réveil*; c'est-à-dire, cet état dans lequel l'Ame, en recouvrant la cause occasionnelle de ses principales fonctions d'intelligence & de sentiment, en reprend l'exercice.

On conçoit par-là, comment & pourquoi les différens individus d'une même espece, par exemple, de l'espece humaine, ont besoin de donner les uns plus & les autres moins de tems au sommeil. La raison en est, que le fluide animal se renouvelle & se répare plus promptement chez les uns, que chez les autres.

1254. REMARQUE. Descartes a prétendu que *l'Ame humaine pense toujours*: mais il n'a donné aucune preuve solide de son opinion; & l'on sait qu'une opinion ne vaut & ne peut valoir, qu'autant que valent les preuves qui la fondent & qui l'établissent.

Il ne paroît aucunement probable que l'Ame humaine, dans un sommeil profond, lorsqu'elle est sans rêves, ait aucune pensée réelle.

Et si elle a alors réellement quelque connoissance, il est plus que vraisemblable que cette connoissance n'est autre chose que la connoissance de son existence: connoissance qui ne l'affecte point sensiblement & distinctement; parce qu'elle est toujours la même.

1255. EXPLICATION II. Dans l'état de sommeil, l'Ame humaine ne peut avoir des *Rêves*, ou des modifications de connoissance & de sentiment, assez semblables à celles qu'elle a dans l'état de veille; &

le Fluide animal ſera encore la cauſe occaſionnelle de ces phénomenes.

I°. Selon l'explication précédente, quand toutes les *fibres du ſiege de l'Ame*, ſont dans le repos & dans l'inaction; l'Ame eſt ſans aucune perception d'idée, de penſée, de ſentiment, de deſir, d'affection, d'averſion, & ainſi du reſte : c'eſt l'état de ſommeil.

II°. Dans cet état de ſommeil, dans ce repos & dans cette inaction des fibres du ſiege de l'Ame; ſi quelques-unes de ces fibres viennent accidentellement à s'agiter & à s'ébranler ſéparément, comme elles ont été antérieurement agitées & ébranlées dans l'état de veille; l'Ame aura des *Rêves*, c'eſt-à-dire, certaines idées, certaines penſées, certaines ſenſations, certains ſentimens, certaines modifications de peine ou de plaiſir, d'affection ou d'averſion.

III°. Ces Rêves ſeront communément ſans ſuite & ſans rapport dans leur objet : parce que les fibres accidentellement ébranlées & frémiſſantes dans le cerveau, dans le ſiege de l'Ame, n'ont pas de rapport entre elles; & qu'une grande partie de celles qui devroient en former le lien & la ſuite, reſte dans le repos & dans l'inaction. Par exemple, dans un rêve, je verrai abſurdement Alexandre battre & détrôner Atabalippa dans le Pérou : parce que les trois fibres dont le frémiſſement doit réveiller en moi l'idée d'Alexandre, l'idée d'Atabalippa, & l'idée d'une victoire remportée, auront irrégulièrement frémi à la fois, ſeules & comme iſolées.

IV°. Ces Rêves auront quelquefois une certaine ſuite & un certain rapport dans leur objet : parce que ce petit nombre de fibres accidentellement ébranlées & frémiſſantes dans le cerveau, dans le ſiege de l'Ame, aura eu par haſard un certain rapport & une certaine ſuite. Par exemple dans un rêve, je verrai

ce même Alexandre asservir la Grece, renverser l'Empire des Perses, vaincre Porus, mourir à Babylonne : parce que les fibres destinées à faire naître en moi ces différentes idées, sous l'impulsion du Fluide animal réparé & renouvellé, auront accidentellement frémi dans mon cerveau, selon cette suite naturelle. (562 & 564).

1256. EXPLICATION III. Dans l'état accidentel de Rêve, si l'Ame a certaines pensées ou certaines sensations, qui soient naturellement connexes avec quelques-uns de ces *Mouvemens libres* qu'elle donne habituellement à ses pieds ou à ses mains, par exemple, dans l'état de veille, à l'occasion de ces mêmes pensées ou de ces mêmes sensations ;

L'Ame, pendant toute la durée de ces rêves, imprimera ces mêmes mouvemens à ses pieds ou à ses mains ; tout de même que si elle veilloit réellement. La cause occasionnelle est la même, dans l'état de veille & dans l'état de sommeil ; l'effet ne doit donc pas être différent.

Delà l'explication du grand phénomene des *Mouvemens des Somnambules*. Pendant la nuit, sans cesser de rester profondément endormis, les Somnambules quittent leur lit, s'habillent, vont où les dirige leur rêve ; & font quelquefois les mêmes ouvrages méchaniques qu'ils ont coutume de faire pendant le jour & dans l'état de veille ; & les font souvent tout aussi bien.

ALTÉRATION DE LA RAISON, DÉPENDANCE DE CE FLUIDE.

1257. EXPLICATION. Le bon état de l'Ame humaine, relativement à ses fonctions intellectuelles, semble dépendre aussi du jeu & de l'action du Fluide animal.

I°. Si ces différentes fibres du siege de l'Ame humaine, dont l'ébranlement régulier met habituellement de l'ordre & de la régularité dans les pensées & dans les sentimens, & donne lieu à l'*état de Raison*, viennent à s'ébranler tumultueusement, sans ordre, sans liaison, sans régularité, sans suite, comme dans l'ivresse ou dans certaines fievres malignes : cet état sera un *état de Déraison*; état passager, qui cessera après la dissipation des esprits tumultueux qui l'occasionnent.

II°. Si ces différentes fibres du siege de l'Ame humaine, qui sont destinées à faire naître en elle & les idées & les sentimens convenables à sa nature, n'éprouvent habituellement aucun ébranlement net & sensible : ce *défaut permanent d'ébranlement net & sensible*, occasionnera dans elle un défaut permanent d'idées & de sentimens. C'est l'*état de Stupidité ou d'Imbécillité*. (1166).

III°. Si ces mêmes fibres du siege de l'Ame humaine, desquelles dépendent & les pensées & les sentimens, s'ébranlent habituellement avec une vivacité excessive & avec une très-grande irrégularité : cet *ébranlement habituellement vicieux & déréglé* donnera persévéramment lieu à de bizarres associations d'idées, à des pensées discordantes, à des jugemens absurdes, à des desirs & à des craintes chimériques : c'est l'*état de Folie*.

IV°. Si ces mêmes fibres du siege de l'Ame humaine, d'où dépendent & les sensations & les idées, viennent à éprouver quelquefois, pendant un tems plus ou moins long, certains mouvemens violens & convulsifs : ces *mouvemens violens & convulsifs* occasionneront à l'Ame, des idées emportées, des desirs furieux, des sensations enragées, des déterminations destructrices; d'où résulteront, dans toute la machine animale, des transports irréguliers, éga-

lement dangereux & pour elle & pour tout ce qui l'avoisine. C'est l'*état de Fureur ou de Frénésie*. (1169).

HABITUDES NATURELLES, DÉPENDANCE DE CE FLUIDE.

1258. EXPLICATION. On nomme *Habitudes naturelles*, certaines dispositions de l'ame & du corps, qui s'acquierent & se contractent par des actes fréquemment réitérés.

I°. Les habitudes naturelles ont pour cause, je ne sais quelle impression qui reste dans l'Ame, & qui fait qu'on a plus de penchant ou plus de facilité à faire une chose qu'on a déjà faite; soit parce que l'image de cette chose, plus profondément gravée dans l'esprit par le fréquent usage, s'y réveille plus aisément & y domine plus impérieusement; soit parce que les fibres & les nerfs, qui ont été exercées à se mouvoir d'une certaine maniere, à l'occasion de l'image ou de la sensation de cette chose, reprennent plus facilement le mouvement & le jeu qu'ils ont accoutumé d'avoir.

C'est par-là que l'habitude de faire des armes, de jouer des instrumens, de parler une langue, d'écrire en vers ou en prose, donne de l'aisance & de la facilité pour ces différens genres.

II°. Le *Fluide animal* paroît jouer un grand rôle dans toute la partie physique & méchanique de nos habitudes naturelles. L'ébranlement des organes, occasionne les différentes affections ou modifications de l'Ame. Ces différentes affections ou modifications de l'Ame, occasionnent à leur tour l'ébranlement des organes. Mais le moyen physique par lequel s'effectuent ces mouvemens habituels des organes, mouvemens qui sont tantôt la *cause* & tantôt l'*effet* des opérations de l'Ame, c'est le Fluide animal.

Élaboré dans le cerveau, ce Fluide, docile aux volontés de l'Ame, se meut comme l'Ame l'exige; se

porte où l'Ame le dirige; s'accoutume à circuler par certaines routes; s'y forme insensiblement des passages plus faciles; y occasionne à la fin des ébranlemens plus prompts, plus énergiques, plus réguliers. Telle est l'action de ce fluide, considérée comme *un effet* de l'empire de l'Ame, sur les actes libres du corps qu'elle gouverne. (485).

Par ces passages plus fréquens dans certaines routes, par ces ébranlemens plus aisés & plus énergiques dans certains organes, le Fluide animal occasionne à son tour à l'Ame, des perceptions, des sensations, des affections, ou qu'elle n'auroit point eues du tout, ou qu'elle n'auroit pas eues avec autant de force & d'énergie, sans l'influence de l'habitude. Telle est l'action de ce fluide, considérée comme *une des causes* de certaines idées, de certaines sensations, de certaines affections de l'Ame.

III°. On pourroit diviser les habitudes naturelles, en *habitudes méchaniques* & en *habitudes morales*; selon qu'elles ont trait, ou aux Arts, ou aux Moeurs.

Diversité des Tempéramens, dans le Physique et dans le Moral.

1259. OBSERVATION. La *Diversité des Tempéramens*, qui influe si fort sur les différentes fonctions de l'Ame humaine, qui met tant de variété dans les caracteres & dans les moeurs des hommes, peut être envisagée, ou dans le physique, ou dans le moral.

Et sous l'un & l'autre point de vue, cette diversité des Tempéramens, a les plus intimes rapports, soit comme cause, soit comme effet, avec le Fuide animal.

1260. EXPLICATION I. La diversité des Tempéramens, *envisagée dans le physique*, consiste dans la di-

verſe conſtitution des Solides & des Fluides, qui forment le corps animal : des *Fluides*, tels que le ſang, les humeurs, les eſprits animaux ; qui ſe trouvent plus ou moins atténués, plus ou moins mobiles, plus ou moins onctueux, plus ou moins inflammables, plus ou moins actifs, dans un corps, que dans un autre : des *Solides*, tels que les chairs, les os, les cartilages, les membranes, les muſcles, les nerfs, les fibres ; qui ont tantôt plus & tantôt moins de réſiſtance & de reſſort, ſoit dans un même corps, ſoit dans des corps différens.

Il y a, dans le méchaniſme du Corps animal, & une force organique, qui imprime l'action, & une force élaſtique, qui réagit contre l'action reçue. De la combinaiſon de ces deux forces, réſulte le Tempérament.

I°. La *Force organique*, ainſi que la nomment les Naturaliſtes & les Phyſiologiſtes, conſiſte principalement, dans l'action de l'air, qui s'inſinue & ſe débande avec plus ou moins d'énergie dans les vaiſſeaux aériens : dans l'action du ſang & des humeurs, qui circulent avec plus ou moins de véhémence, dans les vaiſſeaux ſanguins & dans les vaiſſeaux lymphatiques : dans l'action du fluide animal qui, élancé à chaque inſtant en torrens plus ou moins abondans & plus ou moins impétueux dans les canaux intérieurs des fibres & des nerfs, produit une extenſion & une expanſion dans les muſcles.

Cette premiere force paroît être la principale ou peut-être l'unique cauſe du mouvement de diaſtole ou de dilatation du Cœur matériel ; ſoit dans l'homme, ſoit dans les brutes.

II°. La *Force élaſtique & réagiſſante*, conſiſte dans la propriété naturelle qu'ont certaines parties du Corps animal, telles que les vaiſſeaux aériens, les vaiſſeaux ſanguins, les vaiſſeaux lymphatiques, tous

les muſcles, tous les nerfs, toutes les fibres, de tendre à ſe reſſerrer & à ſe raccourcir : quand elles ont fouffert des extenſions ou des dilatations qui en ont écarté les parties.

Cette derniere force, de laquelle dépend le mouvement de ſyſtole ou de reſſerrement du Cœur matériel, eſt une dépendance du grand phénomene de l'*Elaſticité des corps*, dont nous avons traité amplement dans notre cours de Phyſique, & qui a une ſi grande influence dans toute la Nature matérielle, animée ou inanimée. (*Phyſ.* 226, 326, 540).

III°. De la différente activité de ces *deux forces animales*, de la force organique & agiſſante, & de la force élaſtique & réagiſſante, réſulte la *différence des Tempéramens :* qui ſe trouvent par-là, plus ou moins ſains, plus ou moins robuſtes, plus ou moins propres à occaſionner à l'Ame, différentes perceptions.

Le Tempérament, enviſagé dans le phyſique, eſt donc, dans chaque Individu, une *conſtitution particuliere*, qui réſulte des propriétés & des actions réciproques des Fluides & des Solides; & qui rend le Corps animé, capable d'exercer ſes fonctions animales avec plus ou moins d'aiſance & de perfection.

1261. EXPLICATION II. Le Tempérament, *enviſagé dans le moral*, ou relativement à l'Ame, eſt, dans chaque individu, comme une *conſtitution particuliere de l'Ame*, qui eſt ſouvent aſſez analogue à la conſtitution particuliere du Corps, & qui paroît en être comme une ſuite ou une dépendance.

I°. Par exemple, l'Ame qui réſide dans un tempérament bien conſtitué, ſemble avoir une toute autre nature, une toute autre façon de voir & de ſentir ; que l'Ame qui ſe trouve unie à un tempérament ha-

bituellement languiſſant, cacochyme, hypocondriaque.

II°. Comme du bon ou du mauvais état du Corps, dépend le bon ou le mauvais état de l'Ame; & que réciproquement, du bon ou du mauvais état de l'Ame, dépend ſouvent le bon ou le mauvais état du corps: il eſt clair qu'il doit y avoir une *très-grande relation*, entre les fonctions reſpectives de ces deux puiſſances, de l'ame & du corps; & que le bon ou le mauvais état de l'Ame, peut influer pour beaucoup dans le tempérament; comme le bon ou le mauvais état du tempérament, peut influer pour beaucoup ſur la maniere d'être de l'Ame.

Il ne faut ſouvent qu'un grand chagrin, pour altérer & pour détruire le meilleur tempérament. Il ne faut ſouvent qu'une grande révolution dans le tempérament, pour faire que l'Ame ſoit ou paroiſſe toute autre qu'elle n'étoit auparavant.

1262. EXPLICATION III. En enviſageant les Tempéramens & relativement au phyſique & relativement au moral: on les diviſe communément, en bilieux, en ſanguins, en mélancholiques, en phlegmatiques; & on en fait comme quatre claſſes d'hommes, différenciées par leur conſtitution phyſique & morale.

I°. Chez le *Bilieux* abonde & domine la bile, humeur amere & jaunâtre, réſineuſe & ſulfureuſe, qui ſe ſépare du ſang dans le foie, pour ſervir à la diſſolution des alimens & à la ſécrétion du chile.

Principe inflammable, fermenteſcible, irritable, très-atténué & très-actif; la bile, en donnant de la force & de l'énergie au tempérament, mene l'Ame au grand, & quelquefois à l'excès: ſoit en genre de bien, ſoit en genre de mal.

II°, Chez le *Sanguin* abonde & domine le ſang,

principe plus onctueux & moins irritable, plus homogene & moins sujet à l'effervescence, chaud & mobile, mais modéré dans sa chaleur & dans sa mobilité. L'égalité & l'aménité sont assez communément l'apanage du tempérament & du caractere sanguin.

III°. Chez le *Mélancholique* abonde & domine une humeur sombre & atrabilaire, pesante & embarrassée, triste & incommode, âcre & inflammable: humeur née d'une bile échauffée & fermentée, qui s'est dépouillée en grande partie & de sa sérosité & de sa ductilité, sans se dépouiller de son ferment & de son ressort.

Le tempérament & le caractere mélancholique paroissent disposer plus spécialement leur sujet, à la misanthropie, aux terreurs paniques, aux palpitations du cœur, aux sombres rêveries, aux noirs chagrins, aux sinistres projets, & aux fanatiques complots.

IV°. Chez le *Phlegmatique* abonde & domine le phlegme, humeur aqueuse & insipide, froide & apathique; privée par-là même, de sel, de chaleur, d'action, de ton, de lien.

L'inertie & l'insensibilité paroissent devoir être le partage naturel du tempérament & du caractere phlegmatique.

1263. EXPLICATION IV. En n'envisageant les Tempéramens que dans le caractere qu'ils paroissent devoir donner, que dans l'*Homme moral* qui semble devoir en résulter: le Bilieux paroît né pour être grand; le Sanguin, pour être aimable; le Mélancholique, pour être rêveur; le Phlegmatique, pour être fade & inutile.

I°. Le Bilieux est propre pour ce qui exige de la force & de l'énergie; le Sanguin, pour ce qui demande de l'aménité & de l'aisance; le Mélancholique, pour ce qui requiert de la constance & de l'o-

piniâtreté ; le Phlegmatique, pour ce qui n'a besoin que d'inertie & de patience.

II°. Le Bilieux est ardent pour le plaisir, & ne s'alarme point de la peine. Le Sanguin s'effraie aisément de la peine, & aime vivement le plaisir. Le Mélancholique est peu sensible au plaisir, & peu épouvanté de la peine. Le Phlegmatique ne sent que médiocrement la peine & le plaisir.

1264. REMARQUE. Dans le physique & dans le moral, les Tempéramens sont susceptibles de tant de composition, de tant de mêlange, de tant de complication, de tant de variété, de tant de fausses apparences ; qu'il n'y a souvent qu'infiniment peu de fonds à faire, sur les différentes inductions qu'on peut tirer en ce genre, en passant du général au particulier.

Comment déterminer, par exemple, la *ligne de séparation*, que l'on conçoit ou que l'on imagine, entre le tempérament sanguin & le tempérament bilieux : dans qui se trouve toujours nécessairement un mêlange de sang & de bile, mêlange dont l'analyse idéale ne peut être faite que d'après des conjectures souvent très-incertaines ?

D'ailleurs, en concluant du physique au moral, ou des qualités du corps aux qualités de l'ame ; à combien d'égaremens ne s'expose-t-on pas : si l'on oublie que la *Substance intelligente & sensible*, qui anime & qui gouverne le corps humain, libre & indépendante dans sa nature, n'est point universellement asservie aux principes & aux constitutifs des organes matériels auxquels elle est unie, & par le moyen desquels elle opere. Elle en dépend toujours à certains égards, dans ses fonctions d'intelligence & de sentiment, dans sa maniere de voir & de sentir les choses. Mais il n'est pas toujours facile de déterminer

miner en quoi consiste & à quoi doit aboutir cette dépendance. Une belle Ame existoit dans le corps informe d'Esope & de Socrate. Combien de vilaines Ames ont existé dans des corps infiniment mieux constitués & mieux organisés !

Le Tempérament donne des penchans caractérisés : mais l'Ame est toujours la maîtresse de s'y livrer ou de les combattre.

RÉSULTAT GÉNÉRAL DE TOUTE CETTE THÉORIE DE L'AME HUMAINE.

1265. OBSERVATION. Quelques Philosophes commencent par définir l'*Ame humaine* ; & ensuite ils en développent la nature, d'après leur définition.

Mauvaise méthode ! C'est supposer la chose connue, pour la faire connoître. C'est par-là même tomber dans une espece de Pétition de principe ou de Cercle vicieux.

La *nature de l'Ame humaine*, ainsi que celle de toute autre substance, ne peut être bien connue, que par voie d'analyse : c'est-à-dire, que par l'observation & par l'examen de ses propriétés, de ses vertus, de ses effets : comme nous l'avons déjà observé ailleurs. (1035).

Les différentes observations expérimentales que nous avons faites & développées, dans tout ce traité, sur la nature & sur les facultés de l'Ame humaine, nous paroissent donner démonstrativement les divers résultats suivans, qui seront comme l'analyse & l'extrait de toute cette théorie.

1266. RÉSULTAT I. L'*Ame humaine est une substance essentiellement distinguée de la matiere, de toutes les propriétés & de toutes les modifications de la matiere :* puisqu'elle a en partage & la pensée & le sentiment ; & qu'il est démontré que la matiere ne peut

jamais avoir en partage, ni le ſentiment, ni la penſée (1042, 1046, 1068).

1267. RÉSULTAT II. L'*Ame humaine eſt une ſubſtance eſſentiellement ſpirituelle:* puiſqu'elle s'annonce & ſe fait connoître perſévéramment, dans tous les ſiecles & chez toutes les Nations, par une intelligence plus ou moins pénétrante, par un jugement plus ou moins ſolide, par des raiſonnemens plus ou moins ſubtils, plus ou moins profonds, par une foule de connoiſſances de toute eſpece: de connoiſſances plus ou moins réfléchies; de connoiſſances plus ou moins bien liées les unes aux autres; de connoiſſances qui ſaiſiſſent le préſent, embraſſent le paſſé, anticipent ſur l'avenir; de connoiſſances qui, ſans ſe borner aux objets qui affectent les ſens, s'étendent indéfiniment ſur les *choſes les plus inſenſibles*, par exemple, ſur les loix du devoir, ſur le prix de l'honneur, ſur les charmes de la gloire, ſur le mérite d'une action noble & vertueuſe, ſur la vérité des principes, ſur la dépendance des conſéquences, ſur les nuances caractériſtiques du vrai & du beau dans l'ordre phyſique & dans l'ordre moral; & qu'une ſubſtance douée de tels attributs, eſt unanimément appellée & eſt évidemment une ſubſtance ſpirituelle. (1047).

1268. RÉSULTAT III. L'*Ame humaine n'a point pour eſſence, la penſée actuelle, en telle ſorte qu'exiſter & penſer ſoit en elle une même choſe:* puiſqu'il eſt très-vraiſemblable qu'elle ne penſe point pendant le ſommeil; qu'elle eſt ſans penſée, dans les premiers tems de ſon exiſtence; qu'elle change de penſée ſans changer d'eſſence, en ceſſant de méditer ſur le triangle pour commencer à méditer ſur le cube ou ſur la ſphere; & que l'on conçoit aiſément que cette ſubſtance penſante, enrichie d'une infinité de connoiſſances dans un Archimede ou dans un Newton, ne

perdroit pas son essence, en perdant telle & telle pensée en particulier. Donc aucune de ces connoissances ou de ces pensées en particulier, n'est son essence : donc la somme de ces connoissances ou de ces pensées, n'est point non plus son essence.

Descartes plaça l'*essence de l'Esprit*, dans la pensée ; & l'*essence de la Matiere*, dans l'étendue. Il se trompa sur le premier objet ; ainsi qu'on vient de le voir : nous ferons voir ailleurs qu'il ne se trompa pas moins sur le second. La faculté de penser, est une propriété essentielle de l'esprit : la pensée actuelle en est une modification accidentelle. (1254 & 1378).

1269. RÉSULTAT IV. L'*Ame humaine est une substance intelligente & sensible* : puisque tout annonce en elle & la faculté de connoître & la faculté de sentir.

Son *Intelligence* se manifeste par les différentes lumieres dont elle se montre toujours plus ou moins enrichie : quand l'organisation naturelle du corps qu'elle anime, organisation d'où dépend la fonction & l'exercice de cette faculté, n'est point essentiellement viciée.

Sa *Sensibilité* se décele, & par des sensations proprement dites, qui la mettent en relation avec l'ordre physique des choses ; & par des sentimens indépendans des sensations, qui l'élevent à un ordre social & moral. (1176).

1270. RÉSULTAT V. L'*Ame humaine, cette substance immatérielle & spirituelle, est une substance simple en sa nature* : puisqu'elle exclut de sa nature, toute composition réelle de parties, toute composition réelle de facultés. (1051 & 1154).

1271. RÉSULTAT VI. L'*Ame humaine a une vraie & complette Liberté, dans ce qu'elle appelle ses actes libres* ;

puisque l'existence ou la non-existence de ces actes, dépend parfaitement de sa volonté, de son choix.

Cette Liberté nous est constatée dans nous-mêmes, par le sentiment intime ; & dans nos semblables, par une infinité d'effets sensibles, de preuves non-équivoques. (1117).

1272. RÉSULTAT VII. L'*Ame humaine est la vraie cause physique de ses différentes opérations, même de celles dont elle n'est que la cause occasionnelle* : puisque ces opérations lui doivent leur existence, tout aussi réellement que si elle en étoit la vraie cause efficiente, libre ou nécessitée. (272 & 1223).

I°. Par exemple, quoique je ne produise pas en moi les *images primordiales des choses*, comme cause efficiente de ces images : il n'en est pas moins vrai qu'il dépend de moi de me procurer, quand il me plaît, une foule de ces images primordiales des choses : soit en observant par moi-même la Nature ; soit en étudiant & en méditant les Ouvrages des Naturalistes, des Physiciens, des Géometres, des Politiques, des Savans de toute espece.

Je serai donc la vraie *Cause physique* de ces images en moi existantes : cause libre, à l'égard de celles qui y existent par mon choix ; cause nécessaire, à l'égard de celles qui s'y sont formées sans le concours de ma liberté. (272 & 475).

II°. De même, quoique je ne produise pas comme Cause efficiente, le *mouvement qui anime mon corps* : il est certain que je donne librement à mon corps une foule de mouvemens, dont l'existence dépend simplement & uniquement du libre exercice de ma volonté ; & que tous les mouvemens nécessaires qui m'animent, dépendent dans leur existence, sans que je sache pourquoi & comment, de la présence de mon ame & de son union avec mon corps. (1223).

Mon ame est donc la vraie *cause physique* de ces divers mouvemens; cause libre, à l'égard de ceux qu'elle commande; cause nécessaire, à l'égard de ceux qui ne dépendent pas de sa volonté.

III°. Il en est de même, de mes *sensations organiques & mentales*. Quoique je ne sois pas la cause efficiente de ces sensations : il est certain qu'il y en a une foule dont l'existence dépend uniquement de ma volonté libre; que je me donne ou que je me refuse, à mon gré & à mon choix, en mettant ou en ne mettant pas, comme il me plaît, la Cause occasionnelle d'où dépend leur existence; & que celles qui naissent en moi, sans l'aveu ou contre le vœu de ma volonté, ont également pour *cause physique*, la présence de mon ame & son union avec mon corps.

Mon ame est donc cause libre à l'égard des unes, & cause nécessaire à l'égard des autres; mais toujours cause occasionnelle, & jamais cause efficiente. (267 & 462).

IV°. Il en de même encore, de mes *sentimens spirituels*, relatifs à l'ordre social & moral. Quoique je ne sois pas la cause efficiente de ces sentimens : il est certain qu'il dépend de moi de me donner, en faisant un bon usage de ma Raison, des sentimens d'honneur, de droiture, d'humanité, de reconnoissance, de modération, de bienfaisance.

Ces sentimens, l'habitude de ces sentimens, devront en moi leur existence, à l'exercice de mes lumieres, de mes réflexions, de ma liberté complette; & j'en serai la vraie *Cause physique*, quoique je n'en sois que la cause occasionnelle. (1179).

1273. RÉSULTAT VIII. *L'Ame humaine est susceptible de moralité, de mérite & de démérite :* puisqu'elle est intelligente & libre.

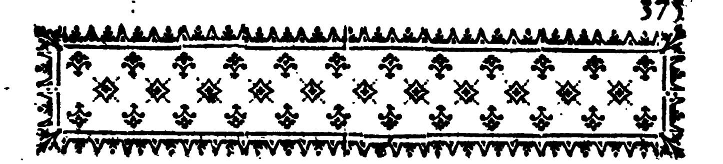
Comme intelligente, elle connoît des Loix émanées d'un suprême Législateur : elle connoît l'obligation essentielle que lui imposent ces Loix. Comme libre, elle a un vrai pouvoir de les observer ou de les enfreindre, ces Loix sacrées & inviolables, indifféremment & à son choix.

Si elle les observe, elle remplit des devoirs sacrés, mais souvent par de grands sacrifices ; elle mérite ; elle est digne de récompenses. Si elle les enfreint, elle manque au suprême Législateur : elle démérite ; elle est digne de châtimens. (1207).

1274. RÉSULTAT IX. *Le Dogme de l'immortalité de l'Ame humaine, loin d'être opposé à la Philosophie & à la Raison, est en tout point très-conforme à la Raison & à la Philosophie* : puisqu'aucune raison quelconque n'annonce ou n'indique que l'Ame humaine doive périr avec le corps qu'elle anime ; & que des raisons très-philosophiques annoncent & démontrent qu'elle peut & qu'elle doit subsister après la dissolution de ce corps. Or, si elle peut survivre au corps qu'elle anime, pendant un jour ; pourquoi ne pourra-t elle pas lui survivre, pendant un siecle, pendant un million de siecles, pendant une infinité de siecles ? (1086 & 1087).

Tel est, en peu de mots, le Résultat philosophique d'une théorie qui doit si fort intéresser l'Esprit humain ; puisque c'est la théorie de l'Esprit humain lui-même.





THÉORIE
DES ÊTRES INSENSIBLES,
OU
COURS COMPLET
DE MÉTAPHYSIQUE,
SACRÉE ET PROFANE.

SIXIEME TRAITÉ.

THÉORIE DE L'AME DES BRUTES.

L'AME des Brutes peut être envisagée, ainsi que l'Ame humaine, & *dans sa Nature*, & *dans ses Puissances* : dans ce qui constitue la substance & les fonds de son être, & dans les facultés actives ou passives qui en dépendent.

Tel est le double point de vue, sous lequel nous allons l'observer dans les deux Sections suivantes, qui formeront la division de ce sixieme Traité : division tracée & calquée à dessein, sur celle du traité précédent ; pour mettre comme en regard, l'objet de celui-là, & l'objet de celui-ci ; & pour faire mieux

voir & mieux sentir par le contraste, l'intrinseque différence de ce double objet. (1037).

A ces deux Sections, nous en joindrons une troisieme, qui aura pour objet *ces Loix de la Nature*, par où s'opere l'accroissement & le dépérissement du Corps animal; & qui sera relative à la fois, & à l'Ame humaine, & à l'Ame des Brutes.

PREMIERE SECTION.

NATURE DE L'AME DES BRUTES.

1275. OBSERVATION. ON nomme *Brutes*, toutes les Substances organisées & animées, qui ont ou qui paroissent avoir en elles-mêmes, un *Principe interne de Sentiment*, ou la faculté d'éprouver des sensations intérieures de plaisir & de douleur: sans avoir en elles-mêmes, un *Principe interne de Raison*, ou la faculté de réfléchir & de raisonner sur leurs différentes perceptions; sur la convenance ou la disconvenance abstraite des choses; sur le rapport intelligible des causes aux effets, des effets aux causes, des moyens à leurs fins; sur la liaison idéale des principes aux conséquences, ou des conséquences aux principes; & ainsi du reste: telles que sont toutes les especes de quadrupedes, d'oiseaux, de poissons, de reptiles, d'insectes.

1276. EXPLICATION I. J'appelle *Homme*, ou Animal raisonnable, toute substance organisée & animée, dans laquelle existe un *Principe interne & de Raison & de Sentiment*: soit que j'y découvre, soit que je n'y découvre pas ce principe interne de sentiment & de raison. Car tel est visiblement l'objet

de l'idée que nous avons de l'Homme : de quelque maniere que se forme en nous cette idée ; & quelque incertitude qu'il puisse y avoir quelquefois, dans son application.

I°. Par exemple, le Minotaure de la Fable, en le supposant réel, étoit-il homme ou non ? Tel monstre à figure équivoque, qui vient de naître vivant & animé d'une femme, est-il homme ou non ? Cette espece de Singe dont la figure ressemble si fort à la figure humaine, & que l'on nomme Orang-Outan, appartient-elle à l'espece humaine, ou à l'espece des brutes ? Je n'en sais rien peut-être : ou du moins il peut se faire que j'aie des doutes à cet égard.

Mais ce que je sais très-bien ; c'est que si tel minotaure, tel monstre né d'une femme, tel orang-outan, ont un principe interne de Raison : ils appartiennent à la classe raisonnable, & non à la classe des brutes.

II°. Ce *Principe interne de Raison*, ou cette faculté intrinseque de penser & de réfléchir, est donc ce qui forme le distinctif essentiel de l'espece raisonnable, ce qui établit la *ligne de séparation* entre l'homme & la brute : soit que l'on connoisse, soit que l'on ne connoisse pas ce distinctif essentiel, cette ligne de séparation.

1277. EXPLICATION II. J'appelle *Brute*, ou Animal irraisonnable, toute substance organisée & animée, dans laquelle existe un *Principe interne de Sentiment*, *sans aucun Principe interne de Raison :* soit que j'y découvre, soit que je n'y découvre pas ce principe interne de Sentiment. Car tel est évidemment l'objet de l'idée que nous avons de la Brute : de quelque maniere que se forme en nous cette idée ; & quelque incertitude qu'il puisse y avoir quelquefois, dans son application.

I°. Par exemple, les Naturalistes ont observé, dans ces derniers tems, certaines especes de plantes, telles que le Polype, qui paroissent avoir un principe interne de sentiment, & qu'ils nomment Zoophytes ou *Animaux-plantes.* Ces sortes de plantes sont-elles des animaux ou des végétaux? Je n'en sais rien peut-être.

Mais ce que je sais très-bien; c'est que si elles ont réellement du sentiment, que si elles éprouvent réellement des perceptions de plaisir & de douleur: elles appartiennent à la classe des animaux.

II°. Ce *Principe interne de Sentiment*, en le supposant séparé de la faculté de réfléchir & de raisonner, est donc ce qui forme le distinctif essentiel de la brute, ce qui établit la *ligne de séparation*, entre le regne animal & le regne végétal: soit que l'on connoisse, soit que l'on ne connoisse pas ce distinctif essentiel, cette ligne de séparation, sur les confins des deux regnes.

1278. EXPLICATION III. J'appelle *Végétal*, toute substance qui a une organisation, un accroissement, un dépérissement, une espece de vie; mais sans *aucun Principe interne de sentiment.* Tel est un arbre, un arbrisseau, une tige de bled ou de maïs, l'herbe des prés, une fleur de nos jardins, tout ce qui se borne à végéter dans nos campagnes & dans nos forêts, depuis le chêne jusqu'au brin de mousse.

LIGNES DE SÉPARATION, ENTRE L'HOMME ET LA BRUTE, ENTRE LA BRUTE ET LA PLANTE.

1279. OBSERVATION. Une certaine *Philosophie moderne*, guidée par une bizarre & aveugle manie de paradoxe, a fait jouer toutes les ressources du génie, pour rendre équivoques & problématiques, les *lignes de séparation*, que la Nature a si visible-

ment placées, entre l'homme & la brute, entre la brute & la plante.

L'*espece de sophisme*, qu'elle a principalement mise en œuvre, pour établir & pour accréditer sa paradoxale opinion en ce genre ; c'est celle qui consiste à conclure de l'incertain, contre le certain ; de l'inconnu, contre le connu. Par exemple,

1280. QUESTION I. *Y a-t-il un distinctif essentiel, une ligne réelle de séparation, entre l'Homme & la Brute?* Non, a dit cette moderne Philosophie. Car l'homme à lumieres supérieures, n'est foncierement que ce qu'est l'homme à lumieres communes ; l'homme à lumieres communes, que ce qu'est l'homme stupide & hébété ; l'homme stupide & hébété, que ce qu'est l'imbécille de naissance ; & l'imbécille de naissance, n'est ou ne paroît être que ce qu'est une brute : puisqu'on ne découvre pas plus de *Principe interne d'intelligence & de réflexion*, dans l'imbécille de naissance, que dans les vraies brutes.

RÉFUTATION. Il est clair que philosopher ainsi ; c'est totalement déraisonner. Car, c'est dire qu'un Principe interne d'intelligence & de réflexion, n'existe pas dans une infinité de sujets, où tout annonce & démontre son existence : par la raison qu'il y a certains sujets, où l'existence d'un semblable principe, auquel il ne répugne point absolument d'être lié dans son action, d'être privé de ses fonctions, ne s'annonce & ne se montre pas de même.

Autant vaudroit dire à peu près, ce me semble, qu'il n'est point certain qu'il y ait des animaux & des végétaux sur la terre ; par la raison qu'on n'en découvre pas de semblables dans la lune ; ou qu'il n'est pas certain qu'il soit jour en plein midi ; par la raison qu'il est incertain si c'est jour ou nuit, sur la fin du crépuscule du soir. (1049 & 1166).

1281. QUESTION II. *Y a-t-il un distinctif essentiel, une ligne réelle de séparation, entre la Brute & le Végétal?* Non, a dit encore cette même Philosophie. Car, s'il y a une infinité d'animaux qui ont un *Mouvement progressif*, lequel semble les distinguer des végétaux; il y en a aussi quelques-uns, tels que les huîtres & les galle-insectes, qui en sont privés: & si tous les animaux paroissent avoir en partage, la *faculté de sentir*; quelques plantes, telles que les polypes d'eau douce, ont le même avantage & la même propriété.

RÉFUTATION. Il me semble que conclure delà, qu'il n'y a point de différence essentielle entre l'animal & le végétal; c'est encore fort mal philosopher.

I°. De ce qu'une infinité d'animaux ont un mouvement progressif, il paroît résulter qu'il y a dans les animaux un Principe interne de mouvement progressif, qui n'est point dans les végétaux, qui distingue & qui différencie les uns des autres: & que, si l'huître ne se meut pas progressivement, cela ne prouve pas qu'elle soit privée de ce principe interne de mouvement progressif; mais simplement que ce principe interne peut être lié dans elle, comme dans le dogue qui est à la chaîne.

II°. Après avoir observé que la faculté de sentir, s'annonce & se montre dans toutes les especes animales; & que la faculté de sentir ne s'annonce & ne se montre aucunement dans le commun des especes végétales, dans celles qui nous sont le mieux connues & où la Nature se montre plus en grand: si je venois à rencontrer quelque *Espece équivoque*, qui eût l'apparence d'un végétal, & dans laquelle je découvrisse bien indubitablement du sentiment; il me semble que je devrois conclure, en bonne philosophie, non que la *faculté de sentir* est une propriété commune au

végétal & à l'animal ; mais que ce que j'ai pris pour une espece végétale, est réellement une espece animale, dans laquelle existe, ainsi que dans le lion & dans la fourmi, un vrai Principe sensitif : quelle que soit la nature de ce principe.

III°. Cette même Philosophie a fait sur-tout beaucoup de bruit, au sujet des polypes, du corail, & de quelques autres productions semblables ; dont elle a voulu faire une classe à part, la *classe des Zoophytes*, ou des animaux-plantes.

Mais il reste encore à décider ; si elle n'a pas bâti sa spéculation & son systême, sur un fondement imaginaire : si elle n'a pas imaginé du sentiment, là où n'existe réellement que du mouvement : &, en supposant qu'il y ait réellement du sentiment, dans ces productions singulieres, comme il y en a dans un vaisseau qui porte un nombreux équipage, comme il y en a dans une ruche qui contient quinze ou vingt mille mouches à miel ; si elle n'auroit point confondu le contenant avec le contenu : semblable à ce fictice Micromégas, qui en descendant de Syrius & de Saturne sur notre petit globe terrestre, prend d'abord un vaisseau voguant dans la Mer Baltique, pour un animal qui marche dans l'eau ; & a besoin de recourir à ses meilleurs microscopes, pour découvrir que ce vaisseau est rempli de géometres & de matelots, qui habitent le vaisseau, sans être le vaisseau.

IV°. Quoi qu'il en soit, il est certain d'abord que *par tout où existe le Sentiment, là existe un Principe sensitif* : quelle qu'en soit la nature. Il est certain ensuite, que ce Principe sensitif, connu ou inconnu, est le vrai distinctif, le distinctif essentiel & caractéristique, de l'espece animale ; & forme par-tout la ligne réelle de séparation, entre le regne animal où il existe, & le regne végétal où il n'existe pas : puisque

l'espece végétale où il existeroit, deviendroit réellement par-là même, espece animale.

1282. REMARQUE I. Dans l'homme, ainsi que dans la brute, existe un *Principe sensitif*, ou une faculté d'avoir des perceptions de plaisir & de douleur : quelle que soit la nature de ce principe.

I°. Dans l'Homme, ce Principe sensitif est l'*Ame humaine* ; substance à la fois intelligente & sensible, en tout essentiellement distinguée & de la matiere & des propriétés de la matiere & des modifications quelconques de la matiere : ainsi que nous l'avons expliqué & démontré dans tout le traité précédent.

II°. Dans la Brute quelconque, ce Principe sensitif est l'*Ame de la brute* ; par exemple, dans le lion, c'est l'ame du lion ; dans la brebis, c'est l'ame de la brebis ; dans la fourmi, c'est l'ame de la fourmi ; & ainsi du reste : soit que ces ames soient d'une même nature intrinseque, ce qui n'est guere probable ; soit qu'elles soient d'une nature intrinseque fort différente, ce qui est plus vraisemblable.

1283. REMARQUE II. Il n'y a, sur toute la surface connue de notre globe, qu'*une même Espece d'hommes*, divisée en plusieurs races accidentellement différentes : ainsi que nous l'avons expliqué & démontré dans la septieme partie ou dans la septieme section de notre Philosophie de la Religion. Par conséquent, on peut & on doit supposer que toutes les Ames humaines sont fonciérement d'une même nature intrinseque ; quoiqu'elles soient peut-être intrinséquement différenciées entre elles, par un plus & par un moins de perfection réelle : en telle sorte qu'en genre d'intelligence & de sensibilité, deux Ames humaines soient entre elles, ou comme 1 est à 2, ou comme 2 est à 3, ou comme 7 est à 8, ou comme 14 est à 15 ; & ainsi du reste. (1152).

Il n'en est pas de même à l'égard des Brutes. Il y a, sur notre globe, soit dans sa partie solide, soit dans sa partie liquide, une *foule étonnante d'Especes de brutes*, dont la maniere d'exister, de sentir, de se gouverner, de se reproduire, de se conserver, paroît varier autant que l'organisation & la figure. Ces especes différentes ont toutes réellement en partage, un *Principe sensitif*, régi par l'attrait du plaisir & par la crainte de la douleur : mais, dans chacune de ces especes, ce Principe sensitif semble avoir des fonctions de sentiment infiniment différentes ; semble avoir par-là même une différente nature. L'ame ou le principe sensitif du lion, paroît différer de l'ame ou du principe sensitif de la colombe ou de la truite : autant que le corps du lion, differe de celui de la truite ou de la colombe.

DIVERS SENTIMENS DES PHILOSOPHES, SUR LA NATURE DE L'AME DES BRUTES.

1284. OBSERVATION. Qu'est-ce que l'*Ame des Brutes*? Qu'est-ce que ce Principe sensitif, semblable ou différent dans les diverses especes, qui les anime & qui les gouverne toutes, par l'appas du plaisir & par la crainte de la douleur : conformément à leur différente nature & à leur différente destination? Question infiniment intéressante en elle-même, plus intéressante encore par ses rapports avec tout ce qui concerne l'Ame humaine!

I°. Tous les Philosophes se sont efforcés, dans tous les siecles, d'arracher à la Nature, son secret en ce genre. Et si leurs efforts réunis n'ont encore produit que très-peu de lumiere sur ce grand objet de leurs spéculations, sur l'Ame des brutes : qu'en conclure, sinon qu'il y a des objets, dans la Nature visible, dans la Nature qui est le plus en prise à nos observations, qui échapperont toujours en grande

partie à la plus perçante lumiere de l'esprit humain.

II°. Dans la théorie de l'Ame des brutes, ainsi que dans la théorie de l'Ame humaine, & dans toute théorie philosophique, on cherche l'inconnu par le connu : on cherche la cause cachée & invisible, par l'observation des effets qui se montrent & que l'on voit bien. Est-ce de cette marche & de cette méthode que sont émanés les divers sentimens des Philosophes, sur la nature de l'Ame des brutes? C'est du moins d'après cette marche & d'après cette méthode, qu'il faut les examiner, les juger, les apprécier.

III°. En observant la Philosophie, depuis les tems les plus reculés, jusqu'à nos jours: on trouve chez elle, au sujet de l'Ame des brutes, cinq opinions différentes; qui en ont fait successivement, une matiere organisée, une forme substantielle, un être imaginaire, une substance spirituelle, une substance intermédiaire entre la matiere & l'esprit.

1285. SENTIMENT I. Selon les Matérialistes, anciens & modernes : il y a dans les brutes, ainsi que dans l'homme, un vrai *Principe sensitif*; & dans la brute, ainsi que dans l'homme, ce principe sensitif n'est autre chose, que la matiere organisée.

1286. SENTIMENT II. Selon les Péripatéticiens, anciens & modernes : il y a dans les brutes, un vrai Principe sensitif; & ce principe sensitif est une *Forme substantielle*. Mais qu'est-ce que cette forme substantielle? C'est ce qui, chez eux, n'a jamais été bien défini.

I°. Le Péripatétisme, dont nous avons donné une idée générale, dans la préface de cet Ouvrage, mettoit par-tout dans les êtres, une matiere & une forme : ainsi que nous l'avons expliqué dans notre théorie des Etres sensibles. (*Phys.* 157 & 158).

Il

Il nommoit *Matiere*, la chose la plus indéterminée d'un être : il nommoit *Forme*, la chose déterminante. Par exemple, dans l'homme, la substance organisée étoit la matiere de ce sujet : la substance qui animoit cette matiere organisée, & qui en faisoit un homme plutôt qu'un singe ou qu'un lion, en étoit la forme. Par exemple encore, dans le péché, l'action libre étoit la matiere du péché : le défaut de rectitude ou de conformité avec la loi, en étoit la forme.

Cette *forme des différens êtres*, étoit substantielle ou modale, positive ou négative : selon qu'elle étoit par sa nature, une substance ou une modification, un être positif ou une négation d'être.

II°. Les *anciens Péripatéticiens* étoient pour la plupart matérialistes. Cette forme substantielle des brutes, étoit donc vraisemblablement, dans leur opinion, ainsi que dans celle des autres Matérialistes, ou une matiere plus subtile & plus déliée ; ou quelque chose de substantiel, qui émanoit & qui résultoit de la substance de la matiere.

Les *modernes Péripatéticiens* n'étoient pas matérialistes ; & il y a apparence que, dans leur opinion mal digérée & mal développée, la forme substantielle des brutes, étoit à peu près ce que nous nommons une substance intermédiaire entre la matiere & l'esprit. C'étoit du moins quelque chose de plus qu'une *Nature plastique* ; à laquelle ils n'attribuoient, ni connoissance, ni sentiment. (1217).

1287. SENTIMENT III. Selon Descartes, il n'y a point de *Principe sensitif* dans les brutes. *Pures machines*, en tout vrais automates, les brutes ne sont qu'une matiere organisée : assez semblables pour la vie, à une plante qui végete ; assez semblables pour le mouvement, à une montre qui se meut par le

moyen de certains ressorts visibles ou invisibles; assez semblables par leur chant ou par leurs cris, au Flûteur automate de Vocanson, qui n'est qu'une orgue perfectionnée. Elles paroissent avoir du sentiment, éprouver tour à tour le plaisir & la douleur, être susceptibles d'affection & d'aversion, d'amitié & de haine. Mais elles n'ont de tout cela, dit Descartes, que la simple apparence, sans aucune réalité: parce qu'elles ne sont qu'une pure matiere, & que la matiere exclut essentiellement le sentiment.

Que Descartes nous paroît grand; quand, pour renverser la chimere des Qualités occultes, il disoit à son siecle; donnez-moi de la matiere & du mouvement, & je construirai ce monde inanimé: ou quand, pour faire main-basse sur les Qualités sensibles des corps, il apprenoit à son siecle, que le monde réel ne ressemble en rien au monde apparent: ou quand, pour réveiller le génie léthargique de son siecle, il enfantoit son beau roman des tourbillons!

Mais que ce même Descartes nous paroît petit; quand, sans aucun fondement réel, il osa dire à son siecle: les Brutes ne sont que des machines sans sentiment! Il falloit que le siecle auquel parloit alors Descartes, fût encore assez universellement, bien peu philosophe: pour pouvoir accueillir & adopter une aussi antiphilosophique idée; qui, si elle naissoit ou si elle se montroit aujourd'hui pour la premiere fois, ne trouveroit peut-être pas, dans toute l'Europe, quatre têtes sensées, qui daignassent lui donner la moindre attention, & chez qui elle pût prendre racine.

1288. SENTIMENT IV. Selon un fort petit nombre de Philosophes modernes, dont l'opinion n'a jamais été & n'a jamais mérité d'être applaudie & ac-

créditée ; les brutes ont une *Ame spirituelle* ; mais d'une espece inférieure à l'Ame humaine : une ame capable de pensée & de sentiment, mais incapable de moralité, de mérite, de démérite ; à cause d'un défaut permanent de liberté.

1289. SENTIMENT V. Selon l'opinion qui semble émaner si naturellement de l'observation des brutes ; & qui auroit dû naître la premiere, si l'esprit humain savoit aller du premier bond, vers le vrai ou vers le plus vraisemblable ; les brutes ont pour ame, une *Substance intermédiaire entre l'esprit & la matiere* : c'est-à-dire, une substance immatérielle, qui n'est point esprit, qui n'est point matiere ; qui tient une espece de milieu, entre la matiere & l'esprit ; qui a en partage la faculté de sentir, sans avoir en partage la faculté de réfléchir & de raisonner. Telle est l'opinion que nous allons développer & établir, après avoir montré le défaut & le vice de toutes les autres.

Que cette derniere opinion soit ou ne soit pas l'opinion du moderne Péripatétisme, mieux présentée & mieux établie : la chose est fort indifférente ; pourvu qu'elle soit la plus philosophique & la plus vraisemblable. Le Péripatétisme, qui a si souvent & si long-tems radotté, peut absolument n'avoir pas erré en tout & par-tout (227) ; & la Philosophie, dont le caractere distinctif est l'amour du Vrai, doit toujours & par-tout s'attacher à la Vérité, en dépit de tout préjugé contraire, sous quelque banniere qu'elle se montre.

PROPOSITION I.

1290. *Il y a, dans les Brutes, un Principe sensitif, qui n'est point la simple matiere organisée : comme l'ont absurdement prétendu les Matérialistes.*

DÉMONSTRATION. Pour établir la vérité de cette

proposition, il suffit de faire observer qu'il y a réellement du Sentiment dans les brutes ; & de faire voir que la matiere organisée n'est pas capable d'avoir du sentiment.

I°. Il est tout aussi certain qu'il y a du sentiment, & par-là même un principe sensitif, dans les brutes ; qu'il est certain qu'il y a du sentiment, & par-là même un principe sensitif, dans les hommes : puisque l'existence du sentiment, nous est attestée & constatée par tous les mêmes genres de preuves, dans les brutes & dans les hommes ; & qu'il n'y auroit pas moins de déraison à nier l'existence du sentiment dans celles-là, qu'à la nier dans celles-ci : comme on le verra dans la seconde démonstration de la troisieme proposition suivante.

II°. Le Matérialisme ne nie point l'existence d'un *Principe sensitif* dans les brutes. Mais dans les brutes, ainsi que dans l'homme, il fait consister ce principe sensitif, dans une matiere organisée, sans rien de plus. Or, nous avons démontré ailleurs que la matiere, organisée ou non organisée, en repos ou en mouvement, est essentiellement incapable de sentiment. (1046 & 1068).

Donc le *Principe sensitif des brutes*, n'est point la simple matiere organisée. Donc le Principe sensitif des brutes, est un Principe essentiellement distingué de la matiere, organisée ou non-organisée. C. Q. F. D.

PROPOSITION II.

1291. *L'Ame des Brutes, ou leur Principe sensitif, n'est point une Forme substantielle, qui soit quelque chose d'extrait ou d'émané de la matiere : comme paroît l'avoir pensé une partie du Péripatétisme.*

DÉMONSTRATION. Nous venons d'observer qu'il y a réellement, dans les brutes, un Principe sensi-

tif; & de démontrer que ce *Principe sensitif des brutes*, n'est point la matiere, organisée ou non-organisée.

Donc ce Principe sensitif des brutes, n'est point une *Forme substantielle*, qui soit quelque chose d'extrait ou d'émané de la matiere. Car, que peut-on extraire ou que peut-il émaner de la matiere; qui ne soit pas quelque chose de matériel, & par-là même, quelque chose d'essentiellement incapable d'être un Principe sensitif? C. Q. F. D.

PROPOSITION III.

1292. *Les Brutes ne sont pas des Machines ou des Automates sans sentiment : comme l'a absurdement imaginé Descartes.*

EXPLICATION. L'hypothese de Descartes porte sur deux suppositions générales, que l'expérience & la raison démontrent visiblement fabuleuses & imaginaires : savoir, qu'il n'y a dans les brutes, aucun Principe interne de mouvement; qu'il n'y a dans les brutes, aucun Principe interne de sentiment. (1287).

I°. Selon Descartes, il n'y a dans les brutes, *aucun Principe interne de mouvement*. Elles ne sont que des machines mobiles, construites avec un art infini par l'Artiste suprême, essentiellement incapables de se donner ou de se procurer par elles-mêmes, aucun mouvement; mais infiniment disposées à recevoir intérieurement & extérieurement, conformément aux *Loix générales de la Méchanique*, tous les mouvemens quelconques que peuvent imprimer, non-seulement les corps sensibles, mais encore les corpuscules les plus insensibles, tels que ceux qui forment la lumiere, le son, les saveurs, les odeurs, & ainsi du reste.

Qu'est-ce donc qu'une Abeille, ou qu'un Chien;

par exemple, selon Descartes ? Ce sont deux *pures Machines*, de différente construction, dans qui n'existe aucun Principe interne de mouvement, & dont tous les divers mouvemens sont produits, selon les Loix générales de la Méchanique, par l'impulsion des corps sensibles ou insensibles qui agissent sur elles intérieurement ou extérieurement.

Par exemple, l'*Abeille dans sa ruche*, est une petite machine qui n'a aucun besoin & aucune envie de se mouvoir ; & qui resteroit toujours en repos, ainsi qu'une montre posée sur une table, si rien ne la mouvoit. Mais certains corpuscules odorans viennent-ils à s'échapper du sein des fleurs, & à s'insinuer dans cette petite machine-abeille ? Voilà tout à coup la petite machine en mouvement ! L'impulsion de ces premiers corpuscules & de ceux qui les suivent, conformément aux loix de la Méchanique, la pousse & la fait descendre à travers les divers labyrinthes de la ruche ; l'éleve ensuite dans les airs ; l'emporte vers les fleurs ; détermine sa bouche & ses jambes à faire sur ces fleurs, la fonction de pompes aspirantes & foulantes ; la charge & la remplit de miel.

Les mêmes corpuscules qui ont entraîné & emporté l'Abeille vers les fleurs, vont sans doute l'y retenir appliquée & attachée ! Non, dit Descartes. Aussi-tôt qu'elle est chargée & saturée de miel ; d'autres corpuscules, par une suite d'impulsions contraires, & toujours conformément aux loix de la Méchanique, l'expulsent du sein des fleurs ; la poussent & l'emportent dans les airs ; la voiturent vers le même terme, d'où elle est partie ; la font remonter par les diverses sinuosités de sa ruche ; & la déposent dans l'alvéole, où doit être déchargé son miel.

Par exemple encore, le *Chien de chasse*, n'est qu'une machine un peu plus grande & tout autrement cons-

truite que l'Abeille. Ce chien de chasse, n'a aucun besoin & aucune envie de poursuivre un lievre & de fuir un loup; & il n'a rien en lui-même, par où il puisse, comme cause efficiente, ou comme cause occasionnelle, tendre à s'approcher de l'un & à s'éloigner de l'autre. Il poursuit le lievre: parce que des corpuscules émanés du corps du lievre, l'attirent & l'entraînent, selon les loix de la Méchanique, à la suite du lievre. Il fuit le loup: parce que, selon les loix de la Méchanique, des corpuscules émanés du corps du loup, le poussent & le chassent loin du loup.

Quelle Méchanique, quelle Physique, quelle Philosophie! Croiroit-on que le grand Descartes eût pu enfanter de telles chimeres, qui ne portent, comme il est si facile de le voir & de le sentir, que sur cette absurde maniere de philosopher, que nous avons nommée ailleurs Sophisme de cause non-cause. (736).

On conçoit aisément, par l'exemple de l'Abeille & du Chien de chasse, comment Descartes, dans son antiphilosophique hypothese, doit rendre raison de tout ce qu'on observe de phénomenes, dans les différentes especes quelconques de brutes. C'est toujours & par-tout une *impulsion de corpuscules*, qui opere tout, dans les machines-quadrupedes, dans les machines-oiseaux, dans les machines-poissons, dans les machines-insectes, & ainsi du reste.

II°. Selon Descartes, il n'y a dans les brutes, *aucun Principe interne de sentiment.* Le plaisir & la douleur n'ont aucune prise réelle sur elles. Le loup affamé, qui atteint & qui saisit un tendre agneau, n'a pas plus de plaisir à dévorer sa proie, qu'un gouffre marin à absorber un vaisseau; & le cochon que l'on saigne, ne souffre pas plus, qu'un tonneau ou qu'une bouteille que l'on vuide.

La ſimple expoſition d'une telle hypotheſe, ſuffiroit ſans doute, pour la décréditer & pour la réfuter. Les deux démonſtrations ſuivantes vont achever de la détruire & de l'anéantir ; en faiſant voir & ſentir que les mouvemens des brutes quelconques, ne quadrent point avec les ſimples loix de la Méchanique ; & qu'il y a réellement dans les brutes, ainſi qu'on l'a penſé dans tous les tems & dans tous les lieux, & un Principe interne de mouvement, & un Principe interne de ſentiment.

1293. DÉMONSTRATION I. Si les Brutes n'étoient que des machines mobiles, ſans *aucun Principe interne de mouvement*, différent de la matiere organiſée, qui fût ou la cauſe efficiente ou la cauſe occaſionnelle de leurs mouvemens : il eſt clair, & Deſcartes en convient, que tous les mouvemens des Brutes, devroient être une *dépendance des Loix générales de la Méchanique*.

Or, il eſt faux que tous les mouvemens des Brutes ſoient une dépendance des Loix générales de la Méchanique ; & je le démontre, par un phénomene, pris au hazard dans une eſpece de brutes ; & qu'il ſera facile de généraliſer, en l'adaptant, avec les modifications convenables, à toutes les eſpeces quelconques de brutes. Soit donc un Chien de chaſſe, qui venant de faire partir une compagnie de perdrix, les ſuit de l'œil, court & s'élance vers elles, & ſemble appeller le Chaſſeur à ſa ſuite.

1°. Ce *Chien de chaſſe*, dit Deſcartes, eſt attiré & entraîné méchaniquement, ou ſelon les Loix de la Méchanique, à la ſuite de ce gibier ; par les corpuſcules odorans qui émanent en torrens impétueux du ſein de ce gibier.

J'aimerois preſque autant dire qu'une citadelle ou qu'une armée doit être attirée vers une batterie de

canon ; par les boulets que lance cette batterie contre cette citadelle ou contre cette armée. Un tel torrent de corpuscules devroit repousser le chien de chasse, plutôt que l'attirer.

II°. Mais ce chien de chasse, en courant impétueusement après sa proie, vient-il à rencontrer dans sa route & dans la ligne de direction menée de lui aux perdrix, un abîme entr'ouvert, un précipice profond ? Il s'arrête d'abord ; il se détourne ensuite, à droite ou à gauche ; pour chercher un chemin convenable & assuré, par où il puisse se porter, sans danger, vers l'endroit où il a vu s'abattre ou se reposer le gibier après lequel il court ; à peu près comme fera le chasseur qui le suit.

Si ce chien n'étoit qu'une *pure machine*, mue & attirée par les corpuscules émanés du sein du gibier ; en arrivant au bord du précipice, ne devroit-il pas évidemment, selon les Loix de la Méchanique, continuer à être en mouvement, & tomber dans l'abîme ? Non, dit Descartes : parce que, du sein de ce précipice, sort & émane un torrent rapide de corpuscules, qui arrête & qui détourne la marche du chien.

Je doute que la sublime raison de Descartes, ait jamais pu être bien satisfaite d'une semblable explication, qu'il seroit aisé de détruire de fond en comble, en mille & mille manieres. Car, pourquoi sort-il du sein de ce précipice, un torrent de corpuscules ; plutôt que du sein des champs & des prés & des forêts, qui l'environnent ? Pourquoi ce torrent de corpuscules, qui sort de ce précipice, au lieu d'attirer le chien de chasse, comme fait le torrent de corpuscules émané du sein des perdrix, a-t-il la vertu de le repousser ? Pourquoi ce même torrent de corpuscules, qui arrête & qui détourne si à propos le chien de chasse, n'a-t-il pas arrêté & détourné de

même les perdrix, qui ont passé en volant au-dessus de lui? Quelles chimeres, quelles contradictions!

III°. Mais faisons grace à tout ce que présente de fabuleux & de chimérique, ce torrent de corpuscules répulsifs, qu'on dit émaner du sein du précipice; & supposons-en réelle & l'existence & l'action. D'après cette supposition, je raisonne ainsi contre Descartes, & j'acheve de ruiner son antiphilosophique hypothese.

Ces corpuscules répulsifs, qui s'élancent du sein du précipice, & qui changent méchaniquement le mouvement du chien de chasse, devroient évidemment, selon les Loix de la Méchanique, & selon toute la théorie du Mouvement, produire dans le chien de chasse, ou un *mouvement diamétralement opposé*, ou un *mouvement obliquement opposé*, au mouvement qui étoit produit en lui par les corpuscules émanés du sein du gibier, & que nous nommerons ici le mouvement primitif.

Supposons d'abord que le mouvement imprimé au chien de chasse, par les corpuscules que darde de son sein le précipice, soit *diamétralement opposé* au mouvement primitif qui emportoit ce chien vers le précipice! Selon les Loix générales du Mouvement & de la Méchanique, le chien doit s'arrêter; dans le cas où les deux mouvemens diamétralement opposés seroient égaux: le chien doit rétrograder sur sa précédente direction; dans le cas où le mouvement imprimé par les corpuscules du précipice, seroit plus grand que le mouvement primitif: le chien doit être emporté dans le précipice; dans le cas où le mouvement primitif seroit plus grand que le mouvement produit par les corpuscules que darde le précipice. Or, rien de tout cela n'arrive. (*Phys.* 344 & 345).

Supposons ensuite que le mouvement imprimé au chien de chasse, par les corpuscules que darde de

ſon ſein le précipice, ſoit *obliquement oppoſé* au mouvement primitif qui entraînoit ce chien vers le précipice ! Selon les Loix générales du Mouvement & de la Méchanique, le chien de chaſſe devroit ſe mouvoir dans la diagonale d'un parallellogramme conſtruit ſur la direction & ſur la proportion des deux forces obliquement oppoſées qui agiſſent ſur lui : ce qui évidemment n'a point lieu.

IV°. Donc, en généraliſant toute cette obſervation & toute cette analyſe, il y a dans les brutes, des mouvemens qui ne ſont point une dépendance des Loix de la Méchanique. Donc les brutes ne ſont point de pures machines, de ſimples automates, dont tous les mouvemens ſoient produits ou occaſionnés par l'impulſion des corpuſcules qui affectent leurs organes.

Donc il y a dans les brutes, outre le corps organiſé, un *Principe interne de mouvement*, qui y produit ou qui y occaſionne des mouvemens contraires aux Loix générales de la ſimple Méchanique, ou des mouvemens indépendans des Loix générales de la ſimple Méchanique. C. Q. F. D.

1294. DÉMONSTRATION II. Prétendre qu'il n'y a dans les Brutes, *aucun Principe ſenſitif*, aucun ſentiment réel ; c'eſt, ce me ſemble, vouloir heurter de front, ſans aucun fondement quelconque, toutes les lumieres de l'expérience & de la raiſon ; comme il eſt facile de s'en convaincre par cette petite ſuite d'obſervations & de réflexions, qui fera voir bien ſenſiblement qu'il y auroit tout autant de déraiſon à refuſer le Sentiment aux différentes eſpeces de brutes, qu'à le refuſer à l'eſpece humaine.

I°. Nous avons différentes eſpeces d'organes, qui font naître en nous des ſenſations très-réelles, des ſenſations communément ou du moins très-ſouvent accompagnées de plaiſir ou de douleur.

Nous voyons dans les Brutes, du moins dans la plupart des Espeçes qui nous sont le mieux connues, des *organes tout semblables*. Pourquoi ces organes semblables n'auroient-ils pas, dans les brutes, une semblable destination ; celle de leur occasionner la perception des objets, de leur donner des sensations de plaisir ou de douleur ?

II°. Dans les hommes, les sensations intérieures s'annoncent & se manifestent par divers signes de plaisir & de douleur, d'affection ou d'aversion.

Nous voyons souvent dans les brutes, des *signes tout semblables* de douleur & de plaisir, d'aversion ou d'affection. Pourquoi ces signes semblables ; sinon pour annoncer de part & d'autre, un principe ou un sujet également capable de sentiment ?

III°. Nous voyons les brutes, selon que paroît l'exiger en elles l'appas du plaisir & la crainte de la douleur, tantôt déployer & mettre en jeu toute l'activité de leurs forces ; tantôt en être comme économes, & n'en employer qu'une simple portion. Nous les voyons, selon l'exigence de leurs situations & de leurs besoins, imiter, autant que la différence d'organisation peut le permettre, le méchanisme naturel de nos divers mouvemens ; dans tout ce qui dans nous est indépendant de la réflexion & du raisonnement.

Tout cela ne paroît-il pas annoncer & démontrer irréfragablement qu'il y a dans elles, ainsi que dans nous, un vrai *Principe sensitif* : qui, conduit & régi par l'appas du plaisir & par la crainte de la douleur, préside au méchanisme physique de leur mouvement ; & déroge dans elles, ainsi que dans nous, aux Loix générales de la Méchanique purement & simplement matérielle ?

IV°, Interrogeons-nous dans nous, le *Jugement intérieur de la nature*, qui est toujours l'organe &

l'interprete de la vérité ; quand il est général & qu'il est irrésistible ? Nous pensons & nous jugeons, en vertu d'un je ne sais quel instinct secret, qui existe dans nous & qui nous domine à cet égard, qu'il y a dans les brutes, un vrai *Principe sensitif* ; & pour nous arracher cette intime persuasion, il ne faudroit rien moins que nous arracher notre nature elle-même.

J'en appelle à cet égard, à ce que chacun sent en soi, sans en excepter les Cartésiens eux-mêmes ! Que le Cartésien le plus entiché du systême des brutes machines, voie son chien favori rentrer tout-à-coup chez lui, heurlant & gémissant, meurtri de coups & couvert de plaies ! A cette vue, son ame Cartésiene ne sera-t-elle émue d'aucun sentiment de compassion pour ce malheureux animal ? Sa romanesque Philosophie étouffera-t-elle en lui ce cri intérieur de la nature, qui le porte à le plaindre, & à chercher à le soulager ? Mais pourquoi le plaindre, pourquoi lui compatir, pourquoi chercher à le soulager : s'il est réellement vrai que ce n'est qu'une pure machine, & qu'il ne souffre pas plus dans la réalité, que ne souffre une montre dérangée ou fracassée par une chûte ?

C'est un vain préjugé, dit-on. Mais une *persuasion générale*, dont aucune nation & aucun siecle n'est exempt ; une *persuasion nécessaire*, dont on ne peut se défaire qu'en se persuadant (ce qu'il est impossible de se persuader jamais) qu'un chien meurtri de coups & couvert de plaies ne souffre point réellement, lorsqu'il pousse des cris & des gémissemens lamentables, est-elle bien certainement & bien indubitablement un vain préjugé ? Pour l'assurer, il ne faudroit rien moins que des preuves en tout point irréfragables, décisives, démonstratives. Or, quelles preuves en donne-t-on ? Aucune : si ce n'est

une romanesque hypothese, que rien ne fonde, & qui ne prouve rien.

Donc, par l'observation & par l'analyse des opérations des brutes, on est bien fondé à penser & à juger, comme l'a pensé & jugé de tout tems le genre humain, que les brutes ne sont point de pures machines ; qu'il y a dans les brutes un vrai Principe interne de sentiment. C. Q. F. D.

PROPOSITION IV.

1295. *Il n'est aucunement vraisemblable que le Principe sensitif des Brutes, soit une substance spirituelle, d'une espece inférieure à l'Ame humaine : comme l'ont soupçonné quelques modernes Philosophes.*

EXPLICATION. Pour établir cette proposition, nous allons philosophiquement examiner, si un Principe purement sensitif & possible : si le Principe sensitif des brutes, s'annonce comme une substance spirituelle : si une Substance spirituelle peut être universellement & persévéramment privée de la fonction d'intelligence. Delà les trois démonstrations suivantes.

1296. DÉMONSTRATION I. *Rien ne démontre, rien n'annonce, rien, n'indique qu'une Substance douée de sensibilité & bornée à la seule sensibilité, répugne ou soit impossible, dans l'universalité des choses.*

Car, pourquoi & en vertu de quoi répugneroit-il que l'Auteur de la Nature, qui a créé des *substances privées & d'intelligence & de sentiment*, telles que sont toutes les substances purement matérielles ; qui a créé des *substances douées & d'intelligence & de sentiment*, telles que sont sans doute toutes les substances spirituelles, telles que sont certainement toutes les Ames humaines, puisse créer des *substances privées d'intelligence, & douées de sensibilité ?*

On peut donc, sans aucune absurdité, sans aucune inconséquence, supposer la possibilité d'une *Substance immatérielle*, distinguée & de l'esprit & de la matiere, privée d'intelligence, & douée d'une sensibilité indépendante de l'intelligence.

Il ne s'agit donc plus que d'examiner, d'après l'observation & d'après l'analyse des phénomenes, si une telle substance immatérielle, *sensible & non intelligente*, existe réellement dans la Nature : ou s'il y a réellement dans la Nature, quelques especes d'êtres, qui aient toujours en partage la sensibilité, & qui n'aient jamais en partage l'intelligence.

1297. DÉMONSTRATION II. *Rien ne démontre, rien n'annonce, rien n'indique, que le Principe sensitif qui anime les Brutes, soit une substance spirituelle.*

Car, de quelque maniere que se forment en nous les idées des différentes substances (218) : il est certain, d'après les idées mêmes que nous avons des choses, que le *signe caractéristique* par où s'annonce & se fait connoître une Substance spirituelle ; c'est la faculté de connoître la fin pour laquelle elle agit, de saisir les rapports qu'ont certains moyens avec la fin qu'elle a en vue, de perfectionner successivement ses connoissances, de concevoir d'autres objets que les objets matériels & sensibles. Or, l'expérience & l'observation nous apprennent que rien de tout cela ne convient au Principe sensitif, qui anime les brutes.

I°. Je dis d'abord, que *les Brutes ne connoissent point la fin pour laquelle elles agissent.* Car, une fin est toujours un objet abstrait : c'est l'objet d'une idée abstraite, dans laquelle la substance intelligente se représente & se propose quelque bien idéal, qu'elle a en vue de se procurer (237).

Or, rien n'annonce que les brutes fassent des abs-

tractions. Tout annonce au contraire qu'elles n'en font point ; &, puisqu'elles n'en font jamais, qu'elles sont absolument incapables d'en faire. L'attrait présent & sensible du plaisir, la crainte présente & sensible de la douleur, voilà l'unique mobile de toutes leurs opérations.

Un Chien malade, guidé par une aveugle sensation de malaise, va dans un pré, sans expérience & sans examen, choisir, au milieu de mille & mille plantes, celle qui doit le purger ; celle qui doit lui rendre la santé. Connoîtroit-il la fin pour laquelle il agit ? Auroit-il l'idée d'une santé à rétablir, d'une bile à expulser, & de la plante qui doit opérer ces phénomenes, & qu'il n'a jamais vue ? Il est clair que son intelligence l'emporteroit comme infiniment sur celle de tous les Hypocrates du monde.

L'Abeille ouvriere, en construisant ses alvéoles exagones & à six pans, avec tant de délicatesse & de symmétrie, auroit-elle en vue, & se proposeroit-elle pour fin, de *faire tenir dans le plus petit espace possible, le plus grand nombre de cellules, & les plus grandes possibles ?* Il est clair que son intelligence, en résolvant ainsi l'un des plus beaux & des plus difficiles problêmes de la Géométrie, seroit, à bien des égards, de beaucoup au-dessus de celle de tous les Archimedes anciens & modernes.

II°. Je dis ensuite, que *les Brutes ne connoissent point les rapports des moyens avec une fin à obtenir.* Par exemple, dans une forêt peuplée de loups carnaciers, exposez une proie pour eux friande ; en telle sorte que cette proie ne soit élevée que d'un pied au-dessus du point où peut les élancer leur activité naturelle : & à quelques pas de distance, à côté de cette proie, placez un escabeau facilement mobile, de deux ou trois pieds de hauteur. La proie sera en sûreté.

Les

Les loups verront l'escabeau ; verront la proie. Ils ne verront point *le rapport entre l'escabeau & la proie* : parce que ce rapport n'est pas quelque chose de sensible.

Et s'il arrivoit jamais ; ce qui est absolument possible ; que l'escabeau vînt à leur servir de moyen ; pour atteindre à cette proie : ce seroit un simple effet du hasard ; qui, par le choc de ces animaux féroces ; souvent en guerre les uns contre les autres, auroit fortuitement conduit & placé cet escabeau sous la proie à enlever.

III°. Je dis encore, que *les brutes ne perfectionnent point leurs connoissances* : soit pour augmenter la somme de leurs biens ; soit pour diminuer la somme de leurs maux. Par exemple ; les hommes & les castors ont eu primitivement, à peu près la même architecture.

Chez les Hommes, l'architecture successivement perfectionnée par l'observation & par la réflexion, est enfin parvenue à convertir les anciennes cabannes ; incommodes & ruineuses ; en édifices élégans ; en superbes palais ; en temples majestueux ; où la force est unie à la grace ; l'aisance à la symmétrie ; la multiplicité des parties à la simplicité de tout ; & qui ; bravant les injures du tems & des élémens ; survivent à une longue suite de générations, & vont être pour les siecles futurs, ce qu'ils étoient pour le siecle qui les vit naître.

Chez les Castors, l'architecture est toujours précisément la même : elle n'a fait aucun pas quelconque vers la perfection. Les castors d'aujourd'hui, ne bâtissent ; ni mieux, ni plus mal, ni autrement, que les premiers castors qui ont existé. C'est toujours chez eux invariablement la même maniere de construire les différentes cabanes ou les différentes maisonnettes où doit être logée & distribuée leur petite

république : sans digues sur le bord des lacs ; avec des digues, le long des rivieres. Leur architecture a beau se montrer vicieuse, insuffisante, ruineuse, sujette à mille & mille inconvéniens constatés par une funeste expérience. N'importe : ils n'y changent rien ; ils ne la réforment & ils ne la perfectionnent en rien ! ce qui évidemment n'auroit point lieu, s'il y avoit dans eux, le moindre rayon d'intelligence ; qui, par le moyen des désastres passés, pût leur faire prévoir & leur faire éviter les désastres à venir. (1050).

On peut dire la même chose de toutes les especes quelconques de brutes. Il n'y en a aucune, qui ait ajouté la moindre perfection, à ce que lui donna primitivement d'instinct, la simple nature ! aucune dont l'industrie ait jamais rien inventé qui puisse être pour son espece, ce que feroit pour l'espece humaine, l'invention d'une informe échelle ou d'un informe escabeau.

IV°. Je dis enfin, que *les connoissances des brutes, ne s'élevent en rien au-dessus des objets matériels & sensibles.* Chez elles, nul principe d'honneur & d'ignominie ; nulle connoissance de vice & de vertu ; nulle idée d'ordre, de symmétrie, de beau physique.

Que le singe ou le chien le mieux organisé voie pour la premiere fois, la colonnade du Louvre ! Il aura la même image sensible, que vous en avez vous-même, en l'observant ; & cette image ne le frappera pas plus & ne l'intéressera pas plus, que celle de la plus grossiere cabane. Comme vous il verra le tout ; mais il n'en verra point, comme vous, le rapport & l'ensemble.

Appliquez-vous à donner à ce singe ou à ce chien, une éducation qui en fasse un prodige dans son espece ! Ce sera, en lui montrant la baguette

qui le frappe ; ou l'appât qui le flatte ; & non en lui proposant les motifs du devoir, de l'honneur, de la décence ; que vous l'instruirez, que vous le corrigerez, que vous le formerez : ce qui prouve que ce n'est point l'intelligence, mais simplement & uniquement la *sensation*, qui le meut & qui le gouverne.

1298. DÉMONSTRATION III. *Rien ne démontre ; rien n'annonce, qu'une Substance spirituelle puisse être universellement & persévéramment privée de la fonction d'intelligence.* Ainsi prétendre, avec quelques Philosophes modernes, que l'ame des brutes est une substance spirituelle, d'une espece subalterne ; une substance intrinsequement douée & d'une faculté intellective & d'une faculté sensitive, mais dans qui la seule *faculté sensitive* est appliquée à sa destination & à ses fonctions ; tandis que la *faculté intellective*, par la volonté infiniment libre & infiniment efficace de l'Etre incréé & créateur, y demeure persévéramment & universellement privée de ses fonctions & de sa destination : c'est, ce me semble, avancer un paradoxe visiblement opposé aux idées fondamentales que nous avons & de la Nature & de son Auteur ; qui, selon l'axiome philosophique, ne font jamais rien d'inutile & d'absurde.

Car, *un esprit*, quoique d'une perfection inférieure, quoique d'une espece subalterne, ne cesse point d'être une nature spirituelle. Et s'il ne cesse point d'être une nature spirituelle, pourquoi cesseroit-il d'en avoir & la destination & les fonctions ?

A qui persuadera-t-on jamais que le sage Auteur de la Nature, crée sans cesse dans les brutes, une infinité de substances intellectives, pour n'y avoir jamais aucune fonction d'intelligence : une infinité de substances spirituelles, pour y être constamment &

persévéramment privées, dans tous les tems & dans tous les lieux, dans toutes les especes & dans tous les individus, de leur principale distinction, de l'exercice de leur plus noble faculté ? J'aimerois tout autant dire que ce sage Auteur de la Nature, crée sans cesse, dans les espaces célestes, une infinité de soleils intrinsequement lumineux, pour n'y jamais répandre de lumiere ; crée sans cesse dans les cailloux, dans les métaux, dans les plantes, une infinité de substances intrinsequement douées de sensibilité, pour n'y jamais avoir aucune fonction de sentiment.

Mais si la destination présente de ces prétendus *esprits subalternes* dans les brutes, entraîne tant d'inconséquence & tant d'absurdité : leur destination future en entraînera-t-elle moins ? Quel sera le sort de ces prétendus esprits subalternes ; après la dissolution du corps organisé, qu'ils auront animé, & où ils auront éprouvé une certaine suite de sensations ? Aura-t-on recours pour eux, à l'anéantissement, ou à la métempsycose ?

Résultat. Des trois démonstrations précédentes, résulte évidemment la vérité de la proposition que nous avions à établir. S'il n'y a aucune absurdité à admettre dans la nature, un Principe purement sensitif ; si rien ne démontre qu'un Principe purement sensitif soit insuffisant, pour rendre raison des différentes opérations des brutes ; s'il y a de l'absurdité à admettre dans les brutes, un Esprit persévéramment & universellement privé de ses fonctions d'intelligence : il est clair qu'il n'est aucunement vraisemblable que l'Ame des brutes, soit une substance spirituelle, d'une espece subalterne ; telle que l'ont supposée quelques Philosophes modernes. C. Q. F. D.

PROPOSITION V.

1299. *Il y a dans les Brutes, un Principe sensitif, qui n'est ni une substance matérielle, ni une substance spirituelle : qui doit être par conséquent, une substance intermédiaire entre l'esprit & la matiere ; une substance immatérielle, douée d'une faculté sensitive, & privée d'une faculté intellective.*

DÉMONSTRATION. Il est visible que cette cinquieme proposition n'est qu'une suite & qu'une dépendance des quatre propositions précédentes ; que nous venons d'établir, & dont nous allons rappeller ici les principes.

I°. Il est certain qu'il y a dans les brutes, un vrai *Principe sensitif* ; & que les brutes ne sont pas de *pures machines*, de purs automates. Car, avec quelque perfection que l'on suppose travaillé & construit un automate ; il est clair que ce n'est toujours qu'une pure machine, incapable de sentiment, & soumise à toutes les loix de la Méchanique : comme le reconnoît & comme l'avoue Descartes.

Or, les différentes opérations des brutes, n'annoncent point de pures machines, incapables de sentiment, & en tout soumises aux loix de la Méchanique. Il seroit donc également absurde, & de refuser aux brutes, des sensations de plaisir & de douleur, que tout y démontre ; & de ne leur attribuer que des mouvemens simplement méchaniques, que tout y dément. (1292).

II°. Il est certain que le Principe sensitif des brutes, n'est point la *simple matiere* : puisque la simple matiere, quelque modification de figure & de mouvement qu'on lui suppose, est toujours évidemment incapable d'avoir réellement du plaisir ou de la

douleur d'éprouver un vrai ſentiment quelconque. (1046 & 1290).

Il y a donc dans les brutes, une *Subſtance immatérielle & ſenſible*, qui éprouve des ſenſations vraies & réelles ; & dont les ſenſations vraies & réelles ſont la cauſe occaſionnelle, la cauſe phyſique, des divers mouvemens que nous y appercevons.

Ces divers mouvemens que nous obſervons dans les brutes, ne naiſſent point & ne doivent point naître des ſimples loix de la Méchanique : puiſqu'ils ont pour origine, pour cauſe occaſionnelle, pour cauſe phyſique primitive, une ſubſtance en tout différente de la matiere ; & que les loix de la Méchanique, de l'aveu de Deſcartes, de l'aveu de tous les Philoſophes quelconques, ne concernent & n'affectent que les ſubſtances purement matérielles, dont elles reglent univerſellement & ſans reſtriction les actions réciproques.

III°. Il eſt certain que cette Subſtance immatérielle & ſenſible qui anime les brutes, qui eſt le principe ou le ſujet de leurs ſenſations de plaiſir ou de douleur, qui eſt la cauſe phyſique de leurs mouvemens indépendans de la Méchanique, ne doit point être regardée comme un *eſprit proprement dit* ; puiſqu'elle n'a point les ſignes & les caracteres qui annoncent & qui décelent une ſubſtance ſpirituelle ; & qu'une ſubſtance différente de l'eſprit, une ſubſtance ſimplement ſenſible, paroît ſuffire pour opérer tout ce que nous obſervons de phénomenes dans les brutes ; phénomenes qui conſiſtent tous ſans exception, & en certaines ſenſations de plaiſir & de douleur, relatives à des objets matériels & ſenſibles ; & en certains mouvemens locaux, indépendans des loix de la Méchanique.

IV°. Il eſt certain que le *Principe ſenſitif* qui anime les brutes, a pour propriétés eſſentielles & fonda-

mentales, celles qu'annoncent dans lui, & uniquement celles qu'annonçent dans lui, ses différentes opérations ; par la raison qu'il n'y a *point d'effets sans cause*, & qu'il n'y a *point de cause sans effets*, dans la Nature.

Or, les opérations des brutes, annoncent & démontrent dans elles, une *Substance immatérielle, douée de sentiment* ; sans y démontrer & sans y annoncer de même, une substance spirituelle, douée d'intelligence & de raison. Donc il y a dans les brutes, outre le corps organisé, une *Substance intermédiaire entre l'esprit & la matiere* : une substance immatérielle, douée d'une faculté sensitive, & privée d'une faculté intellective. C. Q. F. D.

RESULTAT GÉNÉRAL DE CETTE PREMIERE SECTION.

De tout ce que nous venons d'expliquer & d'établir, au sujet de l'Ame des brutes, résultent les Corollaires suivans.

1300. COROLLAIRE I. *Il y a & une essentielle ressemblance & une essentielle différence, entre l'Ame de l'Homme & l'Ame de la Brute* ; ce qui, loin d'annoncer aucune identité de nature, annonce & démontre au contraire une vraie & complette *altérité de nature*, entre ces deux substances ; dont l'une n'est rien de l'autre, mais dont l'une peut avoir & a en effet éminemment quelques propriétés de l'autre.

I°, La *ressemblance* consiste, en ce que l'une & l'autre est capable d'éprouver des sensations intérieures, relatives à la présenee & aux qualités sensibles des objets matériels ; d'avoir de vrais sentimens de plaisir & de douleur, à l'occasion des différentes impressions que font les objets matériels sur

les divers organes du corps par l'une & par l'autre animé.

II°. La *différence* consiste, en ce que les facultés de l'une, se bornent toujours à la sensation, sans s'élever jamais jusqu'à l'intelligence : au lieu que les facultés de l'autre, s'étendent à la fois & à l'intelligence & à la sensation.

1301. COROLLAIRE II. *L'Ame de la brute, ainsi que l'Ame humaine, ne peut recevoir l'existence que par une vraie création* : puisqu'essentiellement immatérielle en sa nature, elle ne peut aucunement être extraite de la matiere ou des modifications de la matiere ; où elle n'existe, ni formellement, ni virtuellement. (263 & 1054).

1302. COROLLAIRE III. *L'Ame des brutes, ainsi que l'Ame humaine, ne peut point périr par voie de dissolution ou de décomposition* : puisque, par-là même qu'elle est une substance immatérielle, elle n'est point composée de parties matérielles, accidentellement unies & accidentellement séparables ; & que tout annonce qu'elle est dans son espece, une substance simple & sans aucune composition de parties : ainsi que l'Ame humaine est en tout une substance simple & sans aucune composition quelconque, dans son espece. (1051).

1303. COROLLAIRE IV. *L'Ame des brutes, qui ne peut point périr par voie de dissolution, peut périr par voie d'anéantissement* : par la raison que toute sa destination paroît bornée à animer le corps auquel elle est unie, & à y éprouver une certaine période de sensations intérieures, dépendantes du jeu des organes matériels ; & qu'étant intrinsequement incapable de toute connoissance intellectuelle, de tout sentiment intellectuel, elle paroît n'avoir plus aucune fin à

remplir dans la Nature, dès qu'elle n'a plus de corps à animer.

La ſeule fin que pourroit avoir l'Ame des brutes, après la décompoſition du corps organiſé qu'elle anime ; ce feroit d'être deſtinée à paſſer dans un autre corps de même nature : ſelon le vieux ſyſtême de la Métempſycoſe (*), lequel, borné aux brutes de même eſpece, n'eſt point abſolument démontré abſurde ; quoiqu'il ne préſente rien qui le rende poſitivement probable.

1304. REMARQUE. La *Métempſycoſe* étoit un dogme fondamental de l'Ecole de Pythagore, qui l'avoit empruntée des Brachmanes Indiens ; & cette doctrine eſt encore aujourd'hui fort répandue dans l'Inde & dans la Chine.

I°. Selon les anciens & les modernes Partiſans de la Métempſycoſe, les Ames humaines & les Ames des brutes ne different en rien.

L'Ame de l'homme obſcur & vertueux eſt deſtinée, après la deſtruction du corps qu'elle anime, à paſſer dans un autre corps humain ; & à devenir l'Ame d'un Seigneur, d'un Prince, d'un Monarque : ſelon le plus ou le moins d'excellence de ſes vertus.

L'Ame de l'homme vicieux eſt deſtinée, après la deſtruction du corps qu'elle anime, à paſſer dans le corps de quelque brute plus ou moins immonde, plus ou moins malheureuſe ; ſelon l'exigence de ſes prévarications : pour repaſſer enfin, après un certain nombre de tranſmigrations, dans un nouveau corps humain (1056).

II°. Il eſt clair que cette *Doctrine de la Métempſycoſe*, priſe dans toute ſa généralité, eſt en tout point

---

(*) ETYMOLOGIE. Métempſycoſe, μετεμψύχωσις : tranſmigration des ames d'un corps dans un autre. De μετὰ, *trans*, de ἐν, *in* ; & de ψυχὴ, *anima*.

fabuleuse, chimérique, ridicule, opposée à la saine Philosophie & aux plus simples lumieres du Sens commun. L'Ame de la brute, n'eut jamais rien & n'aura jamais rien de commun, en genre de nature intrinseque, avec l'Ame de l'homme. (1047 & 1299).

Mais, en bornant la doctrine de la Métempsycose, aux Brutes, & aux brutes de la même espece; & en supposant à chaque espece particuliere de brutes, une ame spécialement faite pour cette espece, & en tout essentiellement différente de l'Ame humaine; l'hypothese de la Métempsycose ne seroit peut-être rien moins qu'absurde.

Car, quelle absurdité y auroit-il à dire ou à penser, par exemple, que l'Auteur de la Nature, au lieu d'anéantir l'ame du cerf qu'on vient d'assommer, & de créer une nouvelle ame pour animer le foetus qui vient d'être formé dans le sein d'une biche, destinât l'ame du cerf détruit, à animer le corps du cerf nouvellement conçu? On peut dire la même chose, du reste des différentes especes animales.

1305. COROLLAIRE V. *L'Ame des brutes, ainsi que l'Ame humaine, a son siege dans quelque partie principale du corps qu'elle anime :* puisque les mêmes raisons qui démontrent que l'Ame humaine n'est point répandue dans tout le corps humain, démontreront de même que l'ame du lion, du taureau, de la brebis, de l'aigle, de la colombe, n'est point répandue dans tout le corps de ces animaux.

Ainsi, il est très-vraisemblable que le cerveau est le siege de l'ame des brutes, dans toutes les especes où existe cette partie principale de l'organisation animale : & que, dans les especes animales où n'existeroit point de cerveau, s'il existe réellement de telles especes animales; le siege de l'ame est dans quelque autre partie principale de leur organisa-

tion, où leur ame puisse être le plus à portée, & de recevoir les différentes impressions de ses organes matériels ; & de donner à toute la machine animale, les divers mouvemens qu'exige la nature à la destination de l'individu, (1062 & 1063).

1306. COROLLAIRE VI. L'*Ame des brutes est une substance essentiellement indivisible* : puisque c'est une substance immatérielle, qu'il seroit absurde de concevoir comme divisée en deux moitiés, en trois tiers, & ainsi du reste. Ainsi,

I°. Quand on coupe par le milieu un ver ou un serpent, par exemple : on ne divise pas l'ame de cet animal, laquelle est toute entiere dans cette partie principale où est son siege & son trône ; & on ne peut entamer & diviser cette partie principale, sans occasionner la mort de l'individu, ou sans y détruire l'union de l'ame & du corps, d'où dépend dans lui la vie.

II°. Le mouvement qui subsiste pendant quelque tems dans les deux sections du ver ou du serpent divisé, n'annonce aucunement une division de l'ame ; parce que dans l'une au moins des deux parties divisées, le mouvement n'est plus qu'un mouvement purement méchanique, produit par un reste d'agitation plus ou moins durable, dans le sang, dans les humeurs, dans les nerfs, dans les fibres, dans les esprits vitaux.

III°. S'il y avoit réellement dans la Nature, quelque espece animale qui, étant divisée en deux parties, eût une vie durable & permanente dans chacune de ses sections ; ce qui n'est aucunement vraisemblable : cela proviendroit de ce que chaque individu de cette espece animale, par son organisation particuliere, seroit équivalemment un *double Individu* ; dans lequel existe réellement une double

ame, tant avant qu'après la division de ses parties.

1307. COROLLAIRE VII. L'*Ame des brutes, ainsi que l'Ame humaine, n'est sujette à aucune vicissitude intrinseque d'accroissement & de dépérissement :* puisqu'étant immatérielle, elle ne peut rien acquérir & rien perdre par l'influence de la matiere; qui n'est pour elle, qu'une cause occasionnelle plus ou moins favorable de ses fonctions.

1308. COROLLAIRE VIII. *Dans les brutes, ainsi que dans l'homme, il y a une mutuelle dépendance, décernée par le Créateur, entre l'ame & le corps :* puisque dans les brutes, ainsi que dans l'homme, on voit une telle dépendance exister; & qu'une telle dépendance ne peut exister, qu'en vertu d'un Décret libre & efficace du Créateur, qui soit une loi générale & permanente de la Nature pour toutes les especes animales. (1061 & 1075).

1309. COROLLAIRE IX. L'*Ame des brutes, ainsi que l'Ame humaine, n'est la cause efficiente, ni des sensations de plaisir & de douleur qu'elle éprouve dans sa plus intime substance, ni des divers mouvemens qu'elle imprime au corps qu'elle anime :* puisque les mêmes raisons qui prouvent & qui font voir que l'Ame humaine n'est qu'une puissance passive à l'égard de ses sensations, n'est qu'une cause occasionnelle à l'égard des divers mouvemens que reçoit d'elle le corps auquel elle est unie, prouvent & font voir de même & à plus forte raison encore, que l'ame des brutes n'est que passive dans sa *Puissance sensitive ;* n'est que cause occasionnelle dans sa *Puissance motrice.*

I°. L'Ame des brutes éprouve des sensations de plaisir & de douleur. Mais il ne dépend pas d'elle, de se donner celles qui la flattent, de se délivrer de celles qui la tourmentent : quoique souvent il dé-

pende d'elle, de mettre la cause occasionnelle, qui fera naître les unes, ou cesser les autres.

L'Ame des brutes imprime au corps qu'elle anime, divers mouvemens ; dont quelques-uns paroissent être volontaires ; sans être pour cela réellement libres. (1100 & 1106).

Mais, parce qu'on ne conçoit en elle, aucune prise sur des organes matériels ; parce qu'elle n'a certainement aucune connoissance du méchanisme physique de ces organes : il est clair qu'elle n'est & qu'elle ne peut être que la cause occasionnelle des divers mouvemens qu'elle y fait naître, & dont elle est réellement la cause physique. (272 & 1223).

1310. COROLLAIRE X. *Dans les brutes, ainsi que dans l'homme, le Fluide animal paroît être la principale cause physique & du Sentiment & du Mouvement ;* puisque ce Fluide a foncierement les mêmes principes physiques, les mêmes laboratoires, les mêmes canaux & les mêmes réservoirs, dans le corps humain, & dans le corps des brutes qui nous sont le mieux connues ; & qu'en envisageant ce Fluide relativement à la faculté sensitive & à la faculté motrice de l'Ame, il paroît avoir la même destination & les mêmes fonctions, dans la brute & dans l'homme. (1248 & 1249).



SECONDE SECTION.

PUISSANCES DE L'AME DES BRUTES.

1311. OBSERVATION. PAR l'examen & par l'analyse des opérations des brutes, il est démontré qu'il y a dans elles, outre le Corps organisé, une Substance immatérielle, qui en est l'ame; & qui n'est, ni esprit, ni matiere.

Mais quelles sont les facultés ou les puissances de cette ame des brutes; de cette *substance intermédiaire* entre la matiere & l'esprit ? Y a-t-il dans elle, ainsi que dans l'Ame humaine, une *Puissance intellective*; une *Puissance affective ?* C'est ce que nous allons examiner & décider, le plus succinctement qu'il sera possible.

DÉFAUT DE PUISSANCE INTELLECTIVE DANS LES BRUTES.

1312. OBSERVATION. Tout annonce & tout démontre une *Puissance intellective* dans l'homme : rien ne démontre & rien n'annonce une semblable puissance dans les brutes. Pour faire voir & sentir cette seconde vérité, il suffira d'observer & d'analyser les opérations de quelques especes de brutes; de ces especes qui semblent approcher le plus ou s'éloigner le moins de l'intelligence.

1313. ASSERTION I. *Les Sensations des brutes, n'annoncent point dans elles, une Puissance intellective :* puisque ces sensations peuvent exister dans une puissance purement & simplement sensitive, laquelle est évidemment possible. (1296).

Supposons existante une telle puissance, une puis-

sance purement & simplement sensitive, sans être en rien intellective ! Elle éprouvera des sensations de plaisir, des sensations de douleur, des sensations sans douleur & sans plaisir : elle sera tout ce que s'annoncent être les brutes.

1314. REMARQUE. La *sensibilité intrinseque* pourra varier à l'infini, dans les différentes especes de Puissances sensitives : comme l'*intellectivité* peut varier à l'infini, dans les différentes especes de Puissances intellectives.

Rien ne démontre qu'il y ait le même degré d'intellectivité, dans l'Ame humaine, & dans ces différens esprits, que nous comprenons sous le nom générique d'Anges. Rien ne démontre non plus qu'il y ait le même degré de sensibilité, dans le Principe sensitif de l'homme, & dans le Principe sensitif de la brute ; dans le Principe sensitif d'une espece de brutes, & dans le Principe sensitif d'une autre espece de brutes.

Le *Principe sensitif* du lion, peut différer du Principe sensitif de la taupe ou du ver de terre, en degrés de sensibilité : autant que le chêne differe du buisson, ou du brin d'herbe, en volume.

1315. ASSERTION II. *Les Images qui accompagnent les sensations des brutes, n'annoncent point dans elles, une Puissance intellective :* puisque ces images peuvent exister dans une brute ; sans qu'elle ait aucune fonction d'intelligence, de jugement, de raison.

I°. Quand je porte mes regards sur un parterre divisé en différens compartimens, ou sur une citadelle à angles saillans & rentrans : j'ai la sensation intérieure & mentale de ces objets ; & cette sensation est accompagnée d'images sensibles, relatives à ces mêmes objets. Dans tout cela, je ne suis point encore *Puissance intelligente* : puisque, si je n'étois

que puissance purement sensitive, sans aucun rayon d'intelligence & de raison, j'aurois les mêmes sensations & les mêmes images.

Le chien qui me suit, en dirigeant ses regards vers les mêmes objets, a très-vraisemblablement, & les mêmes sensations, & les mêmes images : puisqu'il a une organisation visuelle assez semblable à la mienne ; & qu'il y a dans lui, un *Principe sensitif*, capable de recevoir dans sa substance immatérielle & sensible, des impressions intérieures & immatérielles, correspondantes aux impressions matérielles que fait sur son œil, la lumiere réfléchie. Dans tout cela, le chien ne montre encore aucune intelligence ; & si sa Puissance intrinseque se borne à avoir ces sensations & ces images, cette puissance n'est point une puissance intellective.

II°. D'après la sensation & d'après l'image de ce parterre ou de cette citadelle, sensation & image qui existent dans ma Puissance sensitive : j'examine les rapports de leurs différentes parties ; j'en approuve ou j'en blâme l'ensemble ; je découvre leur fin & leur destination. Je compare ces objets, avec d'autres objets, dont j'ai l'idée ; & je juge que ce que je vois est plus parfait, ou moins parfait, que ce que j'ai vu, ou que ce que j'imagine. Je juge de même, que l'eau que je vois jaillir en l'air, du sein d'un bassin du parterre, vient d'un réservoir supérieur ; & que les canons que je vois placés sur les remparts de la citadelle, me foudroyeroient, si je venois me placer en tel & tel endroit, avec un corps d'armée, pour l'assiéger ; & ainsi du reste. Dans cela, je cesse d'être *Puissance purement sensitive* ; & je commence à être puissance intelligente.

Si le chien qui m'accompagne, se borne à avoir les mêmes sensations & les mêmes images que j'ai, comme tout annonce & tout démontre qu'il s'y

borne

borne en effet ; ſans faire aucune réflexion, ſans porter aucun jugement, ſans tirer aucune conſéquence, & ſans former aucun raiſonnement, ſur l'objet de ces ſenſations & de ces images : il eſt clair que ce chien eſt purement & ſimplement puiſſance ſenſitive; ſans être en rien puiſſance intellective.

1316. ASSERTION III. *Les ouvrages des Brutes, n'annoncent point dans elles, une Puiſſance intellective* : puiſque rien ne démontre que ces ouvrages ne puiſſent pas émaner d'une puiſſance purement ſenſitive ; & que tout annonce au contraire qu'une *Puiſſance purement ſenſitive* préſide à la formation de ces ouvrages.

Si une puiſſance intellective préſidoit aux opérations des brutes: inſtruites par l'expérience & par la réflexion, elles ne feroient pas toujours la même choſe. Dans un ſecond ouvrage, elles éviteroient du moins une partie des inconvéniens, qui ont occaſionné la ruine d'un premier ouvrage de même nature. Leurs connoiſſances iroient en croiſſant & en ſe perfectionnant, d'un jour à l'autre, d'une année à l'autre ; & un déſaſtre une fois eſſuyé, dans leurs opérations, feroit pour elles une leçon ſalutaire pour l'avenir. Or, l'expérience nous apprend que rien de tout cela n'a lieu dans les ouvrages d'aucune eſpece de brutes. (1050 & 1297).

1317. ASSERTION IV. *La mémoire des brutes, n'annonce point dans elles, une Puiſſance intellective* : puiſque cette mémoire des brutes peut n'être & n'eſt en effet, qu'une *ſenſation diminuée & affoiblie* ; & qu'une ſenſation n'eſt point un indice eſſentiellement lié à une puiſſance intelligente. (1315).

Dans l'homme, il y a une *mémoire de ſenſation* & une *mémoire d'intelligence.* La premiere lui rappelle ſes

perceptions de sentiment physique ; la seconde lui rappelle ses réflexions, ses jugemens, ses raisonnemens, ses spéculations, ses plaisirs & ses peines de l'ordre moral (508 & 1174).

Dans les brutes, s'annonce quelquefois une mémoire de sensation, & jamais une mémoire d'intelligence. (1338).

1318. ASSERTION V. *Les ruses & les stratagêmes qu'emploient les brutes, soit en genre d'attaque, soit en genre de défense, n'annoncent point dans elles, une Substance intellective :* puisque rien ne démontre qu'il faille en elles, quelque chose de plus que des sensations, que des impressions de plaisir, de terreur, de douleur, sans aucun rayon d'intelligence ; pour occasionner dans elles, tout ce qu'elles mettent en œuvre de ressources, soit pour attaquer d'autres especes, soit pour sauver leur propre individu.

Parmi les différentes especes de brutes, il n'en est point de plus industrieuse & pour ainsi dire de plus ingénieuse, que le Singe. Jugeons, par une seule observation, s'il est possible de soupçonner dans cette espece animale, quelque rayon d'intelligence.

Pour chasser aux Singes, les Sauvages d'Afrique & d'Amérique, au bruit discordant de quelques mauvais tambours & de quelques barbares instrumens de musique, portant & agitant des especes de drapeaux de différente couleur, s'en vont en bande, au voisinage des forêts qu'ils savent peuplées de cette espece de brutes.

Les Singes accourent en foule de toute part, & se rangent avec grand bruit, quelquefois au nombre de deux ou trois mille, sur les branches des derniers arbres de la forêt : d'où ils peuvent le mieux jouir du spectacle qu'on leur donne.

Les Sauvages, portant des especes de bottes, qu'ils

mettent & qu'ils quittent à plusieurs reprises ; à la vue des Singes assemblés, font différentes évolutions bizarres, bottés, & munis de leurs drapeaux : après quoi, ils se retirent, laissant quelques petits drapeaux, & une foule de petites bottes intérieurement enduites de glu, ou garnies de ressorts.

Aussi-tôt que les Sauvages ont disparu ; les Singes imitateurs sautent en foule du haut des arbres, courent aux petites bottes délaissées, se disputent l'avantage de se botter : sans que l'exemple de ceux qui se trouvent pris les premiers, empêche les autres de se prendre au même piege.

Les Sauvages reviennent. Les Singes bottés sont leurs victimes ; & les autres s'enfuient. Au bout de quelques jours, la même scene recommence, de la part des Sauvages ; & produit le même effet, sur la nation singe.

Donc il n'y a, dans cette espece animale, aucun rayon d'intelligence & de raison : puisque s'il y avoit en elle, le moindre rayon d'intelligence, qui s'étendît au-delà de la sensation individuelle ; elle concluroit que ce qui fut hier funeste à leurs semblables, peut être funeste aujourd'hui à leurs imitateurs.

BORNES DE LA PUISSANCE AFFECTIVE DANS LES BRUTES.

1329. OBSERVATION. Tout annonce & tout démontre, dans les brutes, ainsi que dans l'homme, une *Puissance affective* : c'est-à-dire, une puissance d'aimer & de hair. Mais l'étendue de cette puissance, n'est pas la même, dans celles-là, & dans celui-ci.

I°. Dans l'homme, la *Puissance affective* s'étend, & aux choses de l'ordre physique, & aux choses de l'ordre moral.

Le penchant pour le bien phyſique, l'averſion pour le mal phyſique, ne ſuffiroient pas pour démontrer dans l'homme, l'exiſtence d'une *Puiſſance intelligente* : puiſque ce penchant & cette averſion pourroient exiſter dans une puiſſance purement & ſimplement ſenſitive.

L'amour pour le bien moral, l'averſion pour le mal moral, annoncent & démontrent dans l'homme une Puiſſance intelligente : puiſque le bien moral & le mal moral ſont des êtres abſtraits & inſenſibles, qui n'auroient aucune priſe ſur une Puiſſance purement ſenſitive.

Une Mere peut n'aimer ſon enfant, que parce qu'un aveugle penchant de ſa nature, la porte à cet amour. En cela elle ne fait aucune fonction de ſon intelligence.

Un Monarque peut aimer l'Ordre, chérir la Juſtice, fuir l'adulation, déteſter l'impoſture, s'occuper de la gloire de ſa Nation, vouloir le bien général de ſes Sujets. En cela il exerce ſa *Puiſſance intelligente*, qui ſeule peut lui faire connoître & lui faire ſentir le bien & le mal de ces objets abſtraits, de ces objets de l'Ordre intelligible & moral.

II°. Dans la brute, la *Puiſſance affective* ſe borne aux choſes phyſiques & ſenſibles : ſans s'élever jamais aux choſes de l'ordre moral, de l'ordre purement intelligible.

Le chien, par exemple, a de l'affection & de l'amitié pour ſon maître : parce que la vue ou le ſouvenir de cet objet, fait naître en lui des ſenſations intérieures qui le flattent, & qui l'intéreſſent à cet objet.

Mais, que ce maître ſoit le plus honnête ou le plus infame, le plus aimable ou le plus exécrable des hommes ; la choſe lui eſt fort indifférente : parce que l'honnêteté & l'infamie, les vertus & les

vices, ne ſont rien pour lui; & que tout ce qui ſort de l'ordre phyſique, que tout ce qui eſt de de l'ordre moral & intelligible, n'a aucune priſe quelconque ſur ſon ame, ſur une puiſſance purement & ſimplement ſenſitive.

VOLONTÉ DES BRUTES.

1319. OBSERVATION. Les Brutes ont une Volonté, ſans doute : mais qu'eſt-ce que cette *Volonté des Brutes?* C'eſt ou une ſenſation de plaiſir, qui les incline vers un objet ſenſible; ou une ſenſation de déplaiſir, qui les éloigne d'un autre objet ſenſible.

Aucune intelligence ne préſide à leurs déterminations; aucune délibération ne les précede & ne les dirige. Entre la connoiſſance ſenſitive d'un objet, & la tendance à cet objet, ou la fuite de cet objet, n'exiſte aucun intervalle de tems, qui puiſſe donner lieu à une délibération, de s'effectuer; à une liberté, de s'exercer.

Ainſi, *la Volonté des brutes, n'annonce en elles, aucune Puiſſance intellective :* puiſqu'elle ne conſiſte que dans un aveugle inſtinct qui, ſans aucun examen, ſans aucune délibération, ſans aucune réflexion, les porte vers un objet ou les éloigne d'un objet.

Et ſi quelquefois elles paroiſſent comme héſiter entre le pour & le contre : c'eſt l'effet d'une foule d'impreſſions contraires, qui ſe combattent les unes les autres, dans leur Puiſſance ſenſitive; en attendant que l'une prenne l'aſcendant & l'emporte ſur les autres.

1321. REMARQUE. Comme il n'y a point d'intelligence, *il n'y a point non plus de Liberté dans les brutes.* Et ſi l'on vient quelquefois à bout de dominer leur volonté, de la régir, de la conduire; c'eſt tou-

jours uniquement par des moyens qui peuvent avoir prise sur une puissance purement sensitive, & jamais par des moyens qui puissent avoir prise sur une puissance intellective.

Instinct des Brutes.

1322. OBSERVATION. On nomme *Instinct des Brutes*, tout ce que leur ame a de facultés, de ressources, d'industrie ; pour procurer le bien-être du Tout dont elle est la principale partie.

L'Auteur de la Nature, toujours admirable & souvent inconcevable dans ses œuvres, a donné aux Brutes, pour les conduire à leur destination, un Instinct plus ou moins parfait dans les différentes especes & dans les divers individus. Mais qu'est-ce que cet instinct, dans une substanee qui n'est ni matiere, ni esprit ; dans une substance capable de sentiment, incapable de pensée, de réflexion, d'intelligence ?

I°. *Cet Instinct paroît être une disposition naturelle, plus ou moins parfaite, à certains sentimens & à certains mouvemens, relatifs à quelque objet capable d'affecter les sens.* L'instinct differe de l'intelligence.

L'intelligence est comme une lumiere, qui éclaire & irradie l'ame, qui lui trace & les choses & les rapports des choses. L'instinct est comme un tact, susceptible de différentes impressions, capable de faire sentir les objets sensibles, incapable d'en montrer les rapports insensibles. L'intelligence retrace, examine, juge un objet : l'instinct se borne à en sentir la présence, à le faire appercevoir.

II°. *Cet instinct, ce tact, cette disposition naturelle à certains sentimens & à certains mouvemens, paroît être un penchant pour certains objets, une aversion pour certains autres objets* ; selon que les uns & les autres

ſont utiles ou nuiſibles à l'individu, dans la circonſtance actuelle & préſente.

III°. *Cet inſtinct des brutes, quelle qu'en ſoit la nature, quel qu'en ſoit le méchaniſme, n'a rien de commun avec la Raiſon de l'homme.* «Voyez, dit un Philoſophe Anglois, combien la raiſon de l'homme, differe de » l'inſtinct des animaux. L'une toujours perfectible, » avance par des progrès infinis; l'autre, rapidement formée, a bientôt reçu ſon entiere perfection. La raiſon ſe traîne lentement vers ſon objet; » à la vue du ſien, l'inſtinct s'élance & le ſaiſit. Dans » les Animaux, chaque individu atteint en peu de » jours, le terme aſſigné à ſon eſpece; ſa meſûre » de bien eſt bientôt comblée; & ſon être complетté s'arrête pour toujours au même point. Des » ſiecles de vie n'ajouteroient rien à leurs connoiſſances: ils ne répéteroient que les mêmes actions; » & la ſphere de leurs deſirs, ainſi que celle de leurs » jouiſſances, ne ſeroient point aggrandies. L'Homme, quand il dureroit autant que le Soleil, iroit » toujours en apprenant quelque vérité nouvelle, & » mourroit encore affamé de Science».

1323. REMARQUE I. Il y a chez les Hommes, un inſtinct aſſez ſemblable à celui des Brutes: avec cette différence eſſentielle, que l'*Inſtinct chez les hommes, eſt toujours accompagné ou ſuivi de l'Intelligence*; qui l'obſerve & l'examine, qui l'arrête ou lui donne un libre cours, qui lui applaudit ou le condamne: au lieu que *chez les brutes, l'Inſtinct eſt toujours une Puiſſance aveugle & néceſſaire*; ſans principes qui le dirigent, ſans flambeau qui l'éclaire, ſans raiſon qui le juge, qui le condamne ou qui l'approuve.

1324. REMARQUE II. Cet *Inſtinct des brutes*, leur fait aſſez ſouvent opérer des choſes merveilleuſes, où l'on ſeroit quelquefois tenté de ſcupçonner quel-

ques *vestiges d'intelligence*, d'une intelligence du moins d'un ordre subalterne.

Mais quand on fait attention qu'une Substance intelligente est nécessairement marquée à des caracteres que n'a point la substance qui anime les brutes; quand on fait attention d'ailleurs que cet instinct, dont on ne connoît que très-imparfaitement la nature & la perfection, peut s'étendre à des effets qui échappent à notre intelligence : on conçoit & on sent aisément qu'aucune expérience, qu'aucune observation, qu'aucune raison solide n'exige qu'on attribue ce qui paroît de merveilleux dans les opérations des brutes, à une substance d'une nature spirituelle ; puisqu'une substance d'une natute toute différente, une *substance intermédiaire* entre l'esprit & la matiere, ne paroît point incapable d'en être le principe ou le sujet. (1315 & 1316).

Quelle différence sensible de lumiere & de conduite, entre l'homme le plus stupide & le plus grossier dans son espece, & la brute la plus déliée & la plus rafinée dans la sienne? Celui-là montre par-tout de l'intelligence : celle-ci n'en montre jamais. Celui-là perfectionne ses lumieres, passe d'une connoissance à une autre, saisit la connexion & la proportion des moyens avec la fin, conçoit les rapports des choses sensibles & insensibles : celle-ci n'a jamais rien de tout cela. (1050).

CHAINE DES ÊTRES, LOI DE CONTINUITÉ.

1325. OBSERVATION. Quelques modernes Philosophes nomment *Chaîne des êtres*, une gradation continue de perfection; ascendante & descendante, qu'ils ont observée ou imaginée dans les différentes especes d'êtres; & qui leur paroît les rapprocher les unes des autres, les lier toutes entr'elles : en ne mettant que d'imperceptibles nuances différentielles, entre une

eſpace & celle qui la ſuit de plus près ; depuis les eſpeces qui ont le plus juſqu'à celles qui ont le moins de perfection.

Rien ne ſe fait par ſaut & par bond, dans l'univerſalité des choſes, diſent-ils. La Nature paſſe toujours d'une eſpece à l'autre, par une ſuite continue de degrés de perfection inſenſiblement croiſſans & décroiſſans, qui forment la *nuance diſtinctive* entre les eſpeces limitrophes ; qui ſemblent en quelque ſorte les lier les unes aux autres, les confondre entr'elles, en être comme le nœud ou le chaînon ; & qui, preſque imperceptibles dans les eſpeces contigues, ne deviennent bien ſenſibles & bien marqués, que dans les eſpeces un peu éloignées. *Quod tangit, idem eſt : tamen ultima diſtant.*

Il y a, continuent-ils, une connexion graduelle, aſcendante & deſcendante, de perfection, dans le Regne végétal : depuis le cedre du Liban ou le chêne de Norvege, juſqu'à l'arbriſſeau, juſqu'au brin d'herbe.

Il y a de même une gradation continue de perfection, aſcendante & deſcendante, dans le Regne animal : depuis le lion ou l'éléphant, juſqu'à l'huître, juſqu'au ver de terre, juſqu'à l'animal microſcopique. Le zoophyte ou l'animal-plante, eſt le *chaînon* par où la Nature paſſe du regne animal, au regne végétal.

Il y a encore, ajoutent-ils, une gradation ſuivie de perfection, dans tous les corps de l'univers : depuis la ſubſtance terreuſe, juſqu'à la matiere la plus ſubtile ; depuis la boue juſqu'au diamant ; depuis notre globe opaque, juſqu'aux globes les plus lumineux.

L'Ame des brutes, diſent-ils enfin, paroît être le *chaînon*, par où la Nature lie la Matiere à l'Eſprit. Et les Eſprits les plus parfaits ne ſeroient-ils pas

comme le chaînon, qui lie les substances créées, à la Substance increée & créatrice?

1326. REMARQUE. L'idée de cette *Chaîne universelle des Etres*, a été mise en crédit par trois grands hommes, Locke, Leibnitz, de Buffon. Elle a été combattue par une foule d'autres grands hommes, qui n'ont vu en elle, dans sa généralité, qu'une imagination ingénieuse, à la vérité; mais malheureusement plus ingénieuse que la Nature.

Locke créa ou accrédita cette idée en Angleterre, sous le nom de *Chaîne universelle des Etres*: tandis que Leibnitz la créoit ou l'accréditoit en Allemagne, sous le nom de *Loi de continuité*. Le célebre de Buffon, en adoptant cette idée, en la modifiant, en lui assignant certaines bornes indispensablement nécessaires, l'a mise en réputation & en vogue en France.

I°. Locke admit une *Gradation ascendante* de perfection, entre l'homme & la Divinité; & une autre *Gradation descendante* de perfection, entre l'homme & le néant. Delà sa chaîne universelle des Etres. « En effet, dit-il, en commençant depuis nous jusqu'aux choses les plus basses: c'est une descente » qui se fait par de forts petits degrés, & par une » suite continuée de choses qui, dans chaque éloignement, different fort peu l'une de l'autre. Il y a » des poissons qui ont des ailes, & auxquels l'air » n'est pas étranger; & il y a des oiseaux qui habitent l'eau, qui ont le sang froid comme les poissons, & dont la chair leur ressemble si fort pour » le goût, qu'on permet aux Scrupuleux d'en manger les jours maigres (*). Les Amphibies tiennent

(*) Locke, dans ses Principes Protestans, donne indistinctement le nom de *Scrupuleux*, à tous les Catholiques qui respectent les Loix ecclésiastiques de l'abstinence. C'est pervertir & renverser l'idée des choses.

» également des bêtes terreftres & des aquatiques.
» Les veaux marins vivent fur la terre & dans la
» mer ; & les Marfoins ont le fang chaud & les en-
» trailles d'un cochon : pour ne pas parler de ce
» qu'on rapporte des Syrennes & des Hommes-
» marins.

» Il y a des bêtes qui femblent avoir autant de
» connoiffance & de raifon, que quelques animaux
» qu'on appelle hommes ; & il y a une fi grande
» proximité, entre les *Animaux* & les *Végétaux*,
» que fi vous prenez le plus imparfait de l'un, & le
» plus parfait de l'autre, à peine remarquerez-vous
» aucune différence confidérable entr'eux. Et ainfi,
» jufqu'à ce que nous arrivions aux plus baffes &
» moins organifées parties de la matiere ; nous trou-
» verons par-tout que les différentes efpeces font
» liées enfemble, & ne different que par des degrés
» prefque infenfibles.

» Et lorfque nous confidérons la puiffance & la
» fageffe infinie de l'Auteur de toutes chofes ; nous
» avons fujet de penfer que c'eft une chofe con-
» forme à la fomptueufe harmonie de l'univers, &
» au grand deffein, auffi bien qu'à la bonté infinie
» de ce fouverain Architecte, que les différentes ef-
» peces de créatures s'élevent auffi peu à peu de-
» puis nous, vers fon infinie perfection : comme
» nous voyons qu'elles vont depuis nous, en def-
» cendant par des degrés infenfibles. Et cela une fois
» admis comme probable, nous aurons raifon de
» nous perfuader qu'il y a beaucoup plus d'efpeces
» de créatures au-deffus de nous, qu'il n'y en a au-
» deffous : parce que nous fommes beaucoup plus
» éloignés en degrés de perfection, de l'être infini
» de Dieu ; que du plus bas état des chofes, & de
» ce qui approche le plus du néant ».

II°. Leibnitz avoit enfanté fon fyftême des Mo-

nades & de l'Optimisme ; & dans ce systême, il lui falloit une infinité de substances d'inégale perfection : puisque si deux Monades avoient eu, dans leur état de possibilité, un même degré de perfection ; aucune des deux n'auroit pu être créée. (958 & 1219).

Delà sa fameuse *Loi de continuité*, en vertu de laquelle, dit-il, rien ne va & rien ne se fait par bond & par saut dans la Nature ; & selon laquelle la Nature passe toujours & par-tout, d'un être à l'autre, & sur-tout d'une espece à l'autre, par une suite ascendante & descendante de perfection : de sorte qu'il n'y a, dans l'universalité des choses, aucun *Vuide de formes*, c'est-à-dire, d'especes ; & que toute espece differe aussi peu qu'il est possible, de l'espece limitrophe.

Cette Loi de continuité, Leibnitz l'admet dans les substances inanimées, dans les substances animées, dans les esprits, dans les divers mouvemens des corps, dans tous les êtres quelconques.

Aucun mouvement ne naît & ne finit brusquement, selon Leibnitz. Chaque mouvement sensible est une *accumulation successive* de mouvemens insensibles ; & quand ce mouvement sensible existe, il ne peut cesser d'exister qu'en passant, par une marche rétrograde, par tous les mêmes degrés qui l'avoient formé.

La Matiere, selon Leibnitz, est plus ou moins brute, dans les différens corps qu'elle forme ; & elle passe, par une chaîne continue de perfection, de l'état le plus brut, jusqu'à l'état le plus subtil & le mieux organisé.

Les Ames humaines, selon Leibnitz, restent encore unies, après la mort de l'homme, à une matiere subtile & déliée. Les différentes especes de substances angéliques, sont aussi unies à des corps de plus en plus subtils ; & Dieu seul est absolument

ſans corps, parce que Dieu ſeul, dit Leibnitz, eſt un acte pur.

III°. Le Pline de la France, le célebre de Buffon, a en partie adopté & en partie rejetté cette hypotheſe de Locke & de Leibnitz. Il reconnoît qu'il n'y a point de *Loi de continuité*, ou de *Chaîne des Etres*, entre l'homme & la brute; & que le paſſage de l'eſpece raiſonnable à l'eſpece irraiſonnable, eſt un ſaut bruſque.

Il reconnoît de même qu'on ne trouve point de Loi de continuité, ou de Chaîne des êtres, entre le Végétal & le Minéral; & que le paſſage de l'un à l'autre de ces deux regnes, paroît être encore un ſaut bruſque.

Mais il admet cette Loi de continuité en plein & ſans exception, entre la brute & la plante: en telle ſorte que, ſelon lui, l'animal & le végétal, dont on fait deux regnes différens, n'en ſont proprement qu'un ſeul; & que le vivant & l'animé, au lieu d'être un degré métaphyſique des êtres, n'eſt réellement qu'une propriété phyſique de la matiere animale & végétale. (224).

1327. RÉFUTATION. Cette *Chaîne des êtres*, cette *Loi de continuité*, a quelque choſe de vrai & de réel: quand on la laiſſe dans les bornes & dans les limites, que lui donna la Nature, ou plutôt l'Auteur de la Nature. Mais elle devient fauſſe & abſurde: quand on veut lui donner une fabuleuſe généralité qu'elle n'a pas, & qu'elle ne ſauroit avoir.

I°. Il eſt évident que cette Loi de continuité, n'eſt point ſuſceptible de la généralité que lui donnent Locke & Leibnitz. « Il y a, dit M. de Voltaire, une » diſtance immenſe, entre l'homme & la brute, en- » tre l'homme & les ſubſtances ſupérieures. Il y a » l'infini, entre Dieu & toutes les Subſtances. Les

» globes qui roulent autour de notre soleil, n'ont » rien de ces gradations insensibles, ni dans leur » grosseur, ni dans leurs distances, ni dans leurs » satellites ». (*Phys.* 1430 & 1431).

II°. Pour généraliser leur hypothese, Locke & Léibnitz se fondent sans doute sur le *Jugement d'analogie* ; & ils concluent que la loi de continuité a lieu dans toutes les especes, parce qu'ils l'observent ou qu'ils croient l'observer dans quelques especes. Mais, en vertu du jugement d'analogie, on peut uniquement conclure des portions d'une espece à toute l'espece, & non d'une espece à une autre espece : sans quoi l'on tombe dans cette espece de paralogisme, que nous avons nommée ailleurs extension d'un terme. (179 & 735).

Le passage de l'homme à la brute, embarrasse un peu Locke & Léibnitz. Le premier se tire d'affaire, en prenant absurdement pour chaînon, entre l'homme & la brute, les imbécilles de naissance (1166) : le second, en avouant qu'il n'y a pas d'espece moyenne entre l'homme & la brute, dans le monde que nous habitons ; mais qu'il peut y en avoir dans des mondes différens du nôtre. « Tout va par degrés dans la » Nature, dit-il, & rien par saut ; & cette regle, » à l'égard des changemens, est une partie de ma » *Loi de continuité.* Mais la beauté de la Nature, qui » veut des perceptions distinguées, demande des ap- » parences de saut, & pour ainsi dire, des chûtes » de musique, dans les phénomenes ; & prend plai- » sir de mêler les especes. Ainsi, quoiqu'il puisse y » avoir, dans quelque autre monde, des *especes* » *moyennes*, entre l'homme & la bête ; il n'en est » pas ainsi dans ce monde ».

La Loi de continuité ne donnera pas moins d'embarras à Léibnitz, dans la théorie du mouvement.

Car foit un atome parfaitement mou, ou parfaitement dur! Cet atome, lancé contre un obftacle impénétrable & immobile, doit, felon la théorie générale du mouvement, perdre fubitement & brufquement tout fon mouvement : fans fuivre en rien la loi de continuité. Et fi ce mouvement eft comme 100; il ne commencera pas à ceffer, par un centieme, par deux centiemes, par un quart, par la moitié, par les deux tiers, & ainfi de fuite : mais il périra tout entier & fans partage, au premier inftant du choc. (*Phyf.* 310, 315, 318).

III°. L'illuftre de Buffon a très-bien vu & très-bien fenti que cette Loi de continuité, ne fauroit avoir lieu, entre l'homme & la brute; & qu'elle paroît encore fe démentir dans le paffage du végétal au minéral. Mais eft-il bien fondé à l'admettre univerfellement, entre la brute & la plante? Le paffage de l'homme à la brute eft, felon lui, un faut brufque, celui de la raifon au défaut de raifon.

Le paffage du végétal au minéral, lui paroît encore un faut brufque; favoir, celui de l'organifation au défaut d'organifation. Mais le paffage de la brute à la plante, n'eft-il pas un faut également brufque; favoir, celui de la fenfibilité, au défaut de fenfibilité? (1277 & 1278).

IV°. Cette Chaîne des êtres, paroît avoir quelque réalité dans le regne animal, reftreint aux brutes; & dans le regne végétal, borné à lui-même, & féparé du regne animal.

Évidemment tronquée & interrompue, & peut-être généralement imaginaire & fabuleufe, dans l'Ordre phyfique des chofes, elle paroît avoir lieu, à certains égards, dans l'Ordre politique des Etats monarchiques : où, par une fuite croiffante & décroiffante de chaînons, les Grands lient le Peuple au Monarque, & le Monarque au Peuple.

OBJECTIONS A RÉFUTER.

Les principales difficultés que l'on fait naître contre la *Substance intermédiaire* que nous admettons dans les Brutes, & que nous soutenons être un *Principe purement sensitif*, capable de plaisir & de douleur, incapable d'intelligence & de réflexion, se réduisent fonciérement à dire : ou que les phénomenes que nous observons dans les brutes, peuvent n'être que des mouvemens locaux, que le résultat méchanique des propriétés de la Matiere, des Loix de la Nature: ou que quelques-uns de ces phénomenes, semblent indiquer & annoncer dans les brutes, un Principe intelligent : ou qu'une Substance moyenne, entre la matiere & l'esprit, est une chose absurde & répugnante ; & que démontrer qu'une substance existante n'est point une substance matérielle, c'est démontrer que c'est une substance spirituelle.

OPÉRATIONS DES BRUTES, MOUVEMENS PEUT-ÊTRE PUREMENT LOCAUX.

1328. OBJECTION I. Tout ce que nous appercevons de phénomenes, dans les brutes, n'est au fond qu'une suite de *Mouvemens locaux*, qui sont & qui doivent être en tout conformes aux loix de la Méchanique : puisque le corps des brutes, n'est qu'une matiere organisée ; & que la matiere, organisée ou non-organisée, ne se meut & ne peut se mouvoir contre les loix de la Méchanique.

Qu'est-ce en effet que nous appercevons dans les brutes, en genre de phénomenes ? Nous y appercevons une organisation vitale, qui passe d'un état d'accroissement à un état de maturité, & d'un état de maturité à un état de dépérissement. Nous y appercevons une circulation de sang ou d'humeurs,

qui

qui nous y fait ſoupçonner une circulation d'eſprits animaux. Nous y appercevons des organes, qui ſe contractent, qui s'allongent, qui ſe mettent en jeu: ſoit pour s'élancer vers un objet, que nous nommons leur proie; ſoit pour échapper à un autre objet, dont elles pourroient être la proie; ſoit pour exercer différentes fonctions relatives à leur nutrition, à leur reproduction, à leur deſtination quelconque. Nous y appercevons, du moins dans un grand nombre d'eſpeces, un chant ou un cri, qui n'eſt qu'un air modifié; & que nous prenons pour une expreſſion de plaiſir ou de douleur, pour l'expreſſion d'un ſentiment quelconque, qui n'exiſte pas plus en elles, qu'il n'exiſte ou dans une flûte ou dans un violon ou dans une orgue, qui jouent un air gai ou un air lugubre.

Nous n'appercevons donc, dans les brutes, en genre d'opérations ou de phénomenes, que des mouvemens locaux, que des mouvemens méchaniques. Or, des mouvemens locaux, des mouvemens méchaniques, n'annoncent que des machines ou des automates; & c'eſt ſans aucun fondement que nous attribuons aux brutes, & des ſentimens, & un principe ſenſitif.

RÉPONSE. Cette frivole objection, qui renferme toutes les raiſons fondamentales de l'opinion Cartéſienne, au ſujet de l'ame des brutes, n'eſt au fonds qu'un miſérable ſophiſme, qui n'a rien de ſolide, qui n'a rien même de bien ſéduiſant; & qui conſiſte à confondre ce que nous appercevons dans les brutes par la voie des ſenſations, avec ce que nous y appercevons par la voie du raiſonnement.

1°. Par la *voie des ſenſations*, nous n'appercevons dans les brutes, en genre de phénomenes, que des mouvemens locaux, conformes aux loix de la Mé-

chanique : parce qu'il n'y a que cela, qui soit en prise aux sens.

S'ensuit-il delà que les brutes doivent ou puissent être regardées, comme de simples machines, comme de *purs automates*? Non, sans doute : sans quoi il s'ensuivroit de même delà, que nous pourrions regarder nos Semblables, comme de simples machines, comme de purs automates; puisque par nos sensations, nous n'appercevons non plus dans eux, que des mouvemens locaux, conformes aux loix de la Méchanique.

II°. Par la *voie du raisonnement*, nous découvrons dans les brutes, ainsi que dans l'homme, un *Principe sensitif*, qui n'a rien de commun avec la matiere, & qui n'est point régi par les simples loix de la Méchanique : puisque tout annonce & tout démontre dans les brutes, une sensibilité dont la matiere n'est point susceptible; & que le Principe en qui réside le sentiment, s'annonce par des effets qui ne sauroient émaner des simples loix de la Méchanique.

Toutes les opérations ou tous les phénomenes que nous appercevons dans les brutes, sont, à la vérité, des mouvemens locaux, des mouvemens méchaniques. Mais ce sont des *mouvemens locaux & méchaniques*, qui annoncent dans les brutes un Principe invisible de sentiment & de mouvement, lequel ne convient point à de simples machines, à de purs automates : ce sont des mouvemens locaux & méchaniques, qui ne sont pas produits ou occasionnés par la seule matiere; mais qui ont pour cause efficiente ou pour cause occasionnelle, un Principe en tout essentiellement distingué de la matiere.

Ces mouvemens locaux & méchaniques, dans la brute, comme dans l'homme, s'operent selon les loix de la Méchanique, ou selon ces regles fixes &

constantes que suit la Nature, dans la production & dans la communication du mouvement. Mais, dans la brute, comme dans l'homme, ces mouvemens locaux & méchaniques ont pour cause ou pour occasion, une substance différente de la matiere, un principe qui n'a rien de commun avec la matiere, qui n'est point régi par les simples loix de la matiere.

Ou la Nature nous trompe, & nous trompe persévéramment, & nous trompe invinciblement & irrésistiblement; ou il est certain que les divers phénomenes de mouvement, que nous appercevons dans les brutes, annoncent & démontrent dans elles un Principe capable de plaisir & de douleur, capable d'affection & d'aversion, capable de crainte & de desir: ce qui évidemment ne peut convenir à la simple matiere. (1046 & 1067).

III°. Il ne suffit donc pas, pour établir la paradoxale opinion de Descartes, ou pour soutenir que les brutes sont de simples machines, de purs automates, de démontrer que le corps des brutes, dans ses divers mouvemens, observe les loix de la Méchanique: puisqu'il est certain que le corps humain suit aussi, dans ses divers mouvemens, les loix de la Méchanique; sans qu'il résulte delà, que l'homme soit une simple machine, un pur automate.

Pour établir l'opinion Cartésienne, il faudroit faire voir que les mouvemens méchaniques des brutes, n'annoncent point dans elles un *Principe interne de sentiment*, qui en soit ou la cause efficiente ou la cause occasionnelle. Il faudroit faire voir que les divers mouvemens des brutes, ont pour cause ou pour occasion, la seule émanation des différentes especes de corpuscules, qui s'échappent du sein des corps, & qui frappent les organes des brutes. Or, c'est ce que personne ne fera jamais voir: par la raison que la chose est évidemment opposée à l'expérience &

à l'obſervation, évidemment contraire aux loix générales ou particulieres de la ſimple Méchanique.

1329. OBJECTION II. Il n'y a pas plus de raiſon de ſuppoſer une ame immatérielle aux brutes ; que de ſuppoſer une ame immatérielle aux plantes. Or, aucun Philoſophe aujourd'hui n'attribue aux plantes, une ame immatérielle : pourquoi donc attribuer une ame immatérielle aux brutes ?

D'ailleurs, n'eſt-il pas dit expreſſément & plus d'une fois dans le Pentateuque, que l'Ame des Brutes n'eſt autre choſe que leur ſang ? (*).

RÉPONSE. Il y a dans les brutes, des *phénomenes de ſentiment*, qui n'exiſtent aucunement dans les plantes. Il n'eſt donc pas ſurprenant que ces phénomenes de ſentiment, ſuppoſent & annoncent une ame immatérielle dans les brutes : ſans ſuppoſer & ſans annoncer une ame ſemblable dans les plantes. Il eſt donc faux qu'on ne ſoit pas plus fondé à attribuer aux brutes, qu'à attribuer aux plantes, une ame immatérielle.

L'École péripatéticienne attribua aux ſubſtances végétales, une *Ame végétative*, diſtinguée & de la matiere & des modifications de la matiere. La moderne Philoſophie n'a vu dans les végétaux quelconques, qu'une matiere organiſée ; & a relégué avec raiſon

(*) Homo quicumque de Filiis Iſraël, & de Advenis qui peregrinantur apud vos, ſi venatione atque aucupio ceperit feram vel avem, quibus veſci licitum eſt, fundat ſanguinem ejus, & operiat illum terrâ. Anima enim omnis carnis in ſanguine eſt : unde dixi Filiis Iſraël : ſanguinem univerſæ carnis non comeditis, quia Anima carnis in ſanguine eſt ; & quicumque comederit illum, interibit. *Levitici* 17, ℣. 13 & 14.

Hoc ſolum cave, ne ſanguinem comedas : ſanguis enim eorum pro animâ eſt, *Deuteronomii*, 12, ℣. 23, &c.

cette ame végétative, dans la classe des chimeres d'où elle étoit sortie. Il faut quelque chose de plus que de la matiere & du mouvement ; pour rendre raison des phénomenes de sentiment, qu'on observe dans les brutes. Mais il ne faut rien de plus que de la matiere & du mouvement : pour rendre raison des phénomenes de végétation, qu'on observe dans les plantes. (*Phys.* 157, 191, 194).

I°. Je dis d'abord que, pour rendre raison de la *Végétation des plantes*, dans leur accroissement, dans leur réproduction, dans leur dépérissement, il ne faut rien de plus que l'existence de certains germes matériels de toute espece, primitivement formés & organisés par l'Artiste suprême, & l'existence des loix actuelles de la Nature. C'est-à-dire qu'il ne faut rien de plus à cet égard, que de la matiere & du mouvement ; & que sans supposer, dans ces germes primitifs, aucune ame végétative, aucune forme plastique, destinées à présider à leur formation & à leur action ; ils pourront & ils devront naturellement attirer les sucs propres qui leur conviennent ; se transformer chacun en tel végétal, plutôt qu'en tel autre ; acquérir les propriétés spécifiques, qu'exige leur nature ; & produire en eux-mêmes & par eux-mêmes, un nombre indéfini de germes semblables à celui qui les a fait naître, & propres à reproduire & à perpétuer leur espece. Par exemple,

Que faut-il, pour qu'un *Germe individuel*, placé dans un sol convenable, se convertisse insensiblement en un végétal de son espece : attirant & choisissant en quelque sorte, les sucs particuliers qui conviennent & qui sont analogues à sa nature ; & rejettant, ou n'attirant pas de même, ceux qui ne lui sont pas analogues & convenables ? Il faut & il suffit qu'il existe dans la Nature, certaines *Loix gé-*

nérales & permanentes d'Impulsion, *d'Attraction*; *d'Affinité*: telles que celles que nous y observons persévéramment. (*Phys.* 77 & 88).

En vertu de ces Loix invariables, que porta & que perpétue une infinie Intelligence, & sans le secours d'aucune ame végétative, d'aucune nature plastique, telles que les imagina ou les adopta, dans des siecles d'ignorance, l'aveugle Péripatétisme (1217): le gland du chêne, le pepin de la calville, le noyau de l'abricot, l'oignon de la tulippe, la pâte de la renoncule, la graine du chou, le grain du froment, formés chacun d'une substance différente, munis chacun de couloirs différens, ayant tous une constitution & une organisation analogue à l'espece qui les forma & qu'ils doivent reproduire, auront chacun une *différente affinité*, avec les divers sucs de la terre; attireront chacun l'espece particuliere de substance qui convient à sa nature, à ses couloirs, à son organisation intérieure & extérieure; & formeront par-là nécessairement, tout autant de végétaux différens, dont chacun deviendra fécond en germes de son espece (342): comme nous l'avons suffisamment fait voir & sentir, d'après l'expérience & d'après la spéculation, dans notre Théorie des êtres sensibles. (*Phys.* 565, 568, 558, 152, 136).

Que faut-il, pour que, de *deux Plantes* qui se forment dans un même sol, dans une même espece de terre, l'une prenne une grande dureté, comme le chêne; & l'autre n'acquiere que fort peu de consistance, comme la vigne ou la courze? Il faut & il suffit que les sucs nourriciers qu'attire celle-là par son affinité, soient propres à s'appliquer intimement & à adhérer fortement les uns aux autres; & que les sucs nourriciers qu'attire celle-ci, se trouvant d'une nature différente, ne soient pas propres

à s'unir & à adhérer entre eux de la même maniere & avec la même force. (*Phyſ.* 565 & 221).

Delà, ſans le ſecours d'aucune ame végétative, d'aucune forme plaſtique, une différente conſtitution, une différente conſiſtance, une différente nature, des ſaveurs, des vertus, des qualités & des propriétés différentes, dans le chêne & dans la vigne; dans le fruit du noyer, & dans le fruit du figuier; dans le quinquina, & dans la juſquiame ou dans la ciguë. (120 & 342).

Que faut-il, pour que la roſe, le lys, la violette, & l'œillet, nous donnent un *ſpectacle de couleurs* ſi différent? Il faut & il ſuffit que les ſucs nourriciers qu'attirent ces différentes plantes, & qu'elles élaborent dans leurs différens moules intérieurs, en s'aſſemblant ſelon l'exigence de leurs affinités reſpectives, & en prenant dans l'air la forme & la conſiſtance qui convient à leur nature, deviennent propres à abſorber & à réfléchir différentes eſpeces de rayons lumineux: en telle ſorte qu'en ſuppoſant les fleurs de ces différentes plantes, toutes également épanouies, & toutes expoſées de même à la lumiere du ſoleil, mais ayant chacune leur nature & leur contexture à part dans leur tout ou dans leurs diverſes parties, elles ſoient propres à répercuter & à réfléchir, les unes, les ſeuls rayons rouges; les autres, les ſeuls rayons violets; celles-ci, un mêlange déterminé de divers rayons; celles-là, l'enſemble de tous les divers rayons; & ainſi du reſte. (*Phyſ.* 136, 866, 877).

II°. Je dis enſuite que, pour rendre raiſon de la Senſibilité & du *Sentiment des brutes*, il faut évidemment quelque choſe de plus que de la matiere & du mouvement; quelque choſe de plus que des loix générales & permanentes d'impulſion, d'attraction, d'affinité, de végétation: puiſque l'idée de tout cela

ne présente rien qui ressemble de près ou de loin à la sensibilité & au sentiment ; puisque l'idée de tout cela exclut toujours nécessairement & la sensibilité & le sentiment. (1046 & 1290).

III°. Je dis enfin que l'Auteur du Pentateuque, dans cette partie de sa Législation qui est uniquement relative au caractere particulier de sa Nation, n'a aucunement prétendu philosopher ou dogmatiser sur la *nature de l'Ame des Brutes* ; n'a aucunement prétendu sur-tout, devenir comme le précurseur ou de Descartes, ou du Matérialisme, au sujet de cette même Ame des brutes.

Qu'a donc prétendu Moyse, dans les textes dont il est question dans cette seconde objection ? Chef d'une Nation naturellement violente, emportée, cruelle, sanguinaire, il a prétendu en adoucir les mœurs. Il a prétendu lui inspirer indirectement de l'horreur pour l'effusion du sang humain : en lui défendant de se nourrir du sang des animaux, & en l'habituant insensiblement à une religieuse horreur pour ce sang des animaux.

Le terme *Anima* signifie indifféremment, ou *la Vie*, ou l'Ame elle-même, qui est le premier principe de la vie ; & c'est uniquement dans le premier sens, que doit être pris ici ce terme. (879).

Le Sang est le principe de la *Vie méchanique*, de la vie du corps organisé, dans l'homme & dans la brute. Mais, ni dans l'homme, ni dans la brute, le sang n'est, ni ne peut être, l'*Ame proprement dite* ; ou ce Principe invisible qui a en partage, la pensée & le sentiment dans l'homme, le sentiment sans la pensée dans la brute. (1042 & 1046).

L'EXISTENCE DES ZOOPHYTES, PREUVE PEUT-ÊTRE D'UNE VRAIE FACULTÉ DE SENTIR DANS LA MATIERE.

1330. OBJECTION III. Les modernes découvertes des Naturalistes, au sujet des *Zoophytes*, ou des Animaux-plantes, semblent favoriser beaucoup l'opinion des Matérialistes ; semblent sur-tout renverser de fond en comble l'opinion de ces Philosophes qui admettent dans les brutes, une Ame immatérielle, ou un *Principe interne de sensibilité & d'action*, qui soit réellement distingué de la substance de la matiere, des propriétés & des modifications de la matiere.

I°. Il est certain, d'après les savantes observations de Messieurs Linnæus, Swammerdam, Donati, Pallas, Trembley, de Jussieu, de Réaumur, qu'il existe, dans la Nature, un grand nombre de *Plantes animées* : c'est-à-dire, de substances matérielles, qui ressemblent aux plantes, par la végétation, & aux animaux, par le sentiment ; & qui forment comme la nuançe ou le *chaînon* par où la Nature passe de l'espece simplement animale, à l'espece simplement végétale, (1326).

II°. Il est certain que dans les simples végétaux, il n'y a point d'ame immatérielle, qui soit réellement distinguée de la substance de la matiere, des propriétés & des modifications de la matiere. Pourquoi y auroit-il une ame immatérielle dans les Zoophytes, qui ressemblent si parfaitement aux simples végétaux, par leur maniere de naître, de se former, de se détruire ? Et s'il n'y a point d'ame immatérielle dans le cresson de fontaine, par exemple : pourquoi y auroit-il une ame immatérielle dans le polype d'eau douce, qui végete à côté de lui & à peu près comme lui ? On peut dire la même chose, des Polypes de mer.

RÉPONSE. Les modernes découvertes des Natura-

listes, au sujet des Zoophytes, ne favorisent en rien l'opinion des Matérialistes, ne détruisent en rien l'opinion des Philosophes qui admettent une ame immatérielle dans les brutes : puisque, de toutes ces modernes découvertes, il résulte que l'*existence des Zoophytes* est encore très-problématique ; & qu'en la supposant certaine, elle ne doit changer en rien les idées des Philosophes, au sujet des especes animales & des especes végétales.

Dans ce que l'on appelle Zoophytes, ou il y a une vraie sensibilité, ou il n'y a point une vraie sensibilité. S'il y a, dans les zoophytes, une *vraie sensibilité* : quelle que puisse être leur figure, ce sont de vraies especes animales; qui ont, ainsi que l'éléphant, que la truite, que la chenille, une ame immatérielle. S'il n'y a point, dans les Zoophytes, une vraie sensibilité ; ce sont de vraies especes végétales ; qui n'ont, pour principe interne de leurs fonctions, que la matiere & le mouvement, conformément à ces loix générales & permanentes de la Nature, qui concernent la formation & la reproduction du regne végétal.

1331. DÉFINITION. On a nommé *Zoophytes*, ou *Animaux-Plantes*, dans ces derniers tems, certaines productions de la Nature, qui semblent avoir en même tems, & la végétation des plantes, & le sentiment des animaux,

I°. Dans cette classe de substances singulieres, qui sont toutes ou presque toutes aquatiques : les unes sont immobiles ; attachées, ainsi que les plantes, à un lieu fixe, & privées de tout *mouvement progressif.* Les autres, dit-on, sont mobiles ; & peuvent, par un mouvement progressif, fort lent à la vérité, mais vrai & réel, se porter d'un lieu à un autre : comme font les limaçons, les vers de terre,

& une foule d'autres insectes à très-lentes évolutions.

II°. Dans cette classe de substances singulieres, il y en a qui ne naissent & ne vivent que dans la mer; & c'est l'incomparablement plus grand nombre. Il y en a aussi qui ne naissent & ne vivent que dans l'eau douce; & ce sont celles qui ont été les mieux observées, & qui sont les mieux connues.

Parmi les *Zoophytes de mer*, que les modernes Naturalistes divisent en plusieurs genres & en plusieurs especes; on peut, d'après Ruisck, Linnæus, Donati, Pallas, Swammerdam, placer la Seiche, le Calmar, le Lievre marin, le Triton, l'Holothurie, la Thetie, le Poumon marin, la Poire marine, la Plume marine, le Champignon marin, le Concombre marin, les Orthies marines, les Etoiles de mer, la Coralline à cellules, l'Eponge marine, & une foule d'autres especes.

Parmi les *Zoophytes d'eau douce*, on peut placer les Polypes à panache, & les Polypes à longs bras. Ces derniers ont été le principal objet des observations de M. Trembley, qui divise cette classe en trois especes. (*Phys.* 195).

1332. REMARQUE I. Un assez grand nombre de Naturalistes célebres croit à l'*existence des Zoophytes*, ou des animaux-plantes. Tels sont, par exemple, entre une foule d'autres, M. Trembley, à qui nous devons de très-belles observations sur les Polypes d'eau douce; M. Linnæus, qui dans son Systême de la Nature, divise les Zoophytes en plusieurs genres & en plusieurs especes; M. Donati, qui dans son Histoire naturelle de la Mer-Adriatique, partage la seule classe des Zoophytes immobiles, en trois centuries; M. Pallas, Docteur en Médecine, qui dans un Ouvrage moderne sur les Zoophytes, divise

cette classe d'êtres en quinze genres principaux, & en deux cens cinquante especes; M. Valmont de Bomare, qui dans son Dictionnaire d'Histoire naturelle, semble se complaire dans cette croyance: quoiqu'il fournisse d'ailleurs, dans ce même ouvrage, les raisons solides qui tendent à l'ébranler & à la détruire.

I°. Pour faire exactement connoître en quoi consiste & sur quoi est fondée l'opinion qui admet de vrais Zoophytes ou de vraies Plantes animées, dans la Nature visible : nous allons citer & rapporter ici, ce que dit l'un des plus zélés partisans de cette opinion, l'Auteur du Dictionnaire d'Histoire naturelle, au sujet des *Polypes d'eau douce*, qui sont l'espece de Zoophytes la mieux connue; & par conséquent celle qui doit servir comme de base à l'idée générale qu'on doit se former de toute cette classe d'êtres.

» L'histoire des Polypes d'eau douce, dit-il, nous » présente des phénomenes difficiles à croire : parce » qu'ils sont contraires à des Loix que nous avions » regardées comme générales. Auroit-on jamais cru » qu'il y eût, dans la Nature, des animaux qu'on multiplie en les hachant, pour ainsi dire, par mor» ceaux : que le même animal, coupé en huit, dix, » vingt, trente & quarante parties, est multiplié » autant de fois? Les Polypes ont, pour ainsi dire, » la faculté de pouvoir être multipliés par bouture.

» Ces animaux marchent & changent de lieu. Ils » exécutent ce mouvement progressif, au moyen » de la faculté qu'ils ont de s'étendre, de se con» tracter, & de se courber en tous sens. Mais ils » font ces mouvemens avec une extrême lenteur: » sept ou huit pouces de chemin font une bonne » journée pour un polype. Ils ont encore une ma» niere d'aller que nous trouverions assez plaisante,

» si elle se faisoit avec plus de vivacité : ils font la
» roue, comme les petits garçons.

» Tout le polype, depuis la bouche jusqu'à l'ex-
» trêmité opposée du corps, n'est qu'un sac creux,
» dans lequel on n'observe aucune membrane, ni
» aucun viscere. Cette peau est ce qui constitue l'ani-
» mal ; & il y a lieu de penser que toutes les autres
» parties qui servent au jeu de la machine animale,
» sont contenues dans l'épaisseur de cette peau. Lors-
» qu'on examine, au microscope, la peau du Po-
» lype : on voit que la surface, tant intérieure
» qu'extérieure, est toute parsemée de *petits grains*,
» que l'on peut soupçonner être les organes propres
» à l'animal. Car il est certain que, lorsque ces grains
» viennent à se détacher, l'animal est bien près de
» périr.

» Les Polypes ne nagent point : ils s'attachent
» fortement par la queue & avec leur glu, contre
» les parois sur lesquelles ils s'arrêtent. Ils se sou-
» tiennent quelquefois à la superficie de l'eau, la
» tête en bas, la queue en haut ; & cela, par la
» même raison qu'une aiguille bien seche, posée sur
» la surface de l'eau, s'y soutient : à l'aide des
» bulles d'air imperceptibles, qui sont adhérentes à
» sa surface.

» On ne découvre point d'yeux, aux polypes. On
» observe cependant qu'ils aiment la lumiere, &
» qu'ils la recherchent : ce qui pourroit peut être
» donner lieu de croire que leur corps est frappé
» de la lumiere dans toutes ses parties. Ce qui con-
» firme cette idée ; c'est que, si l'on coupe un polype
» en deux parties ; les deux parties séparées, même
» celle qui est privée de tête, vont chercher à se
» placer du côté de la lumiere.

» Les Polypes ne courent point après leur proie
» mais les petits insectes viennent tomber d'eux-

» mêmes au milieu de leurs bras, qui sont comme
» des filets continuellement tendus. Un polype de la
» troisieme espece, peut donner jusqu'à un pied de
» diametre, à la circonférence que ses bras oc-
» cupent.

» M. Trembley a vu des polypes, se disputer un
» ver qui s'étoit entrelacé dans leurs bras. Chacun
» d'eux se pressoit d'avaler le ver : lorsqu'enfin les
» polypes se rencontrant bouche à bouche, le plus
» vigoureux termina la querelle, en avalant son
» concurrent. On croyoit qu'il en étoit fait du po-
» lype : mais point du tout. L'avaleur le garda dans
» son ventre, jusqu'à ce qu'il eût dégorgé sa proie,
» & le rejetta sain & sauf. Ce phénomene fit penser
» à M. Trembley, qu'un polype est une matiere ab-
» solument indigeste pour un autre polype : c'est ce
» que lui confirma l'expérience. Il fit avaler un po-
» lype, à un autre polype qu'il affama. Celui-ci,
» au bout de quatre ou cinq jours, sortit du ventre
» de l'autre, tout plein de vie & de santé ; & tel
» qu'il y étoit entré. On pense bien présentement
» que le Polype rejette dehors, sans altération, ses
» bras : lorsqu'il lui arrive de les avaler avec sa
» proie.

» Tous les polypes ont en général la faculté gé-
» nérative ; & cette prétendue regle, qu'il n'y a
» point de fécondité sans accouplement, est démen-
» tie par les observations faites sur les polypes ; &
» par les découvertes faites sur les pucerons. La gé-
» nération des polypes, s'observe mieux sur ceux
» de la seconde espece. On remarque sur un polype,
» une légere excroissance, qui prend la forme d'un
» bouton : c'est la tête du polype. Autour de la
» bouche, commencent à croître les bras. On voit
» quelquefois sortir d'un seul polype, jusqu'à dix-
» huit petits : lorsque ce polype est abondamment

» nourri. Car on a observé qu'une nourriture abon» dante les rendoit plus féconds. Les jeunes polypes » n'ont pas encore pris tout leur accroissement, » qu'ils donnent dejà naissance à d'autres polypes, » qui sortent de leur corps. Cette *espece d'Arbre vi-* » *vant*, présente à l'Observateur, le plus curieux » spectacle. Lorsqu'un des polypes saisit quelque » proie, & qu'il l'avale : la nourriture se distribue » à tous les autres polypes, qui sont comme autant » de branches, & celui-ci de même est nourri de ce » que les autres attrapent. Le changement de cou» leur, qui arrive alors à tous les polypes, suivant » la couleur de l'aliment qui y est distribué, en est » une preuve incontestable.

» Dans les tems fort chauds, un polype est formé » & séparé en vingt-quatre heures. Pour y parve» nir, les polypes se cramponnent chacun de leur » côté. La *multiplication de ces polypes*, les uns sur » les autres, est telle ; qu'un polype, au bout d'un » mois, peut être regardé comme la souche d'un » million d'enfans.

» Lorsqu'on veut jouir du plaisir de voir ce phé» nomene, il faut mettre un polype dans le creux » de sa main avec un peu d'eau ; & lorsque l'animal » est sorti de son état de contraction, on le coupe » en deux. La partie où est la tête, marchera & » mangera le même jour qu'elle aura été séparée : » pourvu que ce soit dans des jours chauds. Quant » à la partie postérieure, il lui poussera des bras au » bout de vingt-quatre heures ; & en deux jours, » elle deviendra un polype parfait, tendant ses filets, » saisissant sa proie.

» Que l'on varie ses expériences de toutes les fa» çons : on aura toujours de nouveaux phénome» nes ! Que l'on coupe un polype en tout sens, & » en autant de lanieres que la dextérité le permet-

» tra : on verra paroître autant de polypes ! Que
» l'on partage la tête d'un polype en deux : ces deux
» demi-têtes deviendront en peu de tems, deux
» têtes parfaites ! Que l'on réitere la même opéra-
» tion sur ces deux têtes : on en aura quatre ! Que
» l'on traite de même ces quatre têtes : on en aura
» huit sur un seul corps ! Que l'on fasse une sem-
» blable opération sur le corps : on aura huit corps,
» nourris & conduits par une seule tête ! Voilà
» l'Hydre de la fable, réalisée bien exactement.

» M. Trembley a retourné un polype, comme on
» retourne un bas de soie. On auroit pensé que toute
» l'économie animale auroit dû être renversée. Il
» n'en a coûté cependant à ce polype, que quatre
» ou cinq jours de patience, pour se faire un esto-
» mac nouveau. On peut même le retourner plusieurs
» fois de suite.

» On croiroit que cette sorte de multiplication des
» polypes, n'a lieu que quand on les coupe. Mais
» M. Trembley nous apprend qu'il a vu des po-
» lypes, se partager d'eux-mêmes, & se multiplier
» par cette section volontaire. Mais cette espece de
» multiplication, doit passer pour extraordinaire :
» elle est bien plus rare, & n'est nullement compa-
» rable à la multiplication des polypes par rejet-
» tons. »

II°. Telle est l'idée & telle est la théorie que se font formée des polypes d'eau douce, & par induction ou par analogie, des polypes de mer, quelques modernes Naturalistes. Ils ont regardé ces *singulieres productions de la Nature*, comme tout autant de Plantes-animées, destinées à faire une classe moyenne entre la plante & la brute ; à détruire ou à confondre le caractere distinctif de ces deux classes d'êtres ; à former la nuance du végétal à l'animal ; & à être comme le chaînon qui lie l'un à l'autre ces deux genres

genres ou ces deux especes. Il nous reste à examiner, dans la remarque suivante, si tout ce que renferme de merveilleux phénomenes, cette idée ou cette théorie, a réellement & incontestablement toute la vérité & toute la certitude qu'on lui attribue ou qu'on lui suppose.

Il n'est pas rare de voir, dans la Nature, des phénomenes réels, que l'on observe ou que l'on envisage mal dans quelqu'une de leurs parties; sur-tout quand on est ébloui & séduit par une apparence de merveilleux; & l'on sait qu'un phénomene mal observé ou mal envisagé dans quelqu'une de ses parties, peut mener quelquefois à de grands écarts & à de grandes erreurs, en genre de Physique & d'Histoire naturelle.

1333. REMARQUE II. Si un assez grand nombre de Naturalistes célebres croit à l'*existence des Zoophytes*; un grand nombre d'autres Naturalistes non moins célebres n'y croit point, la combat ou la révoque en doute: par la raison que les preuves d'expérience & de spéculation sur lesquelles on l'établit, ne sont rien moins que décisives.

I°. Parmi les *Polypes de mer*, qui forment l'incomparablement majeure partie de ce que l'on a nommé Zoophytes ou Plantes animées, dans ces derniers tems: ceux qui construisent ces Coraux, ces Corallines, ces Litophytes, ces Escars, ces Alcions, ces Eponges, ces Orties, ces Seiches, & toutes ces autres Substances en apparence végétales, que l'on prenoit autrefois pour des plantes marines, ne sont autre chose que *différentes especes de petits insectes*, qui vivent en république au sein des mers; & qui s'y forment une infinité de cellules contiguës, dont l'ensemble présente d'abord l'image d'une substance végétale.

L'ensemble de ces cellules contiguës, parut être une simple plante, aux anciens Naturalistes. Il a paru être un simple animal, un animal unique & individuel, à quelques Naturalistes modernes. « Mais les » observations des Peissonel, des Réaumur, des » Bernard de Jussieu, dit l'Auteur du Dictionnaire » d'Histoire naturelle, ont fait voir que ces diffé» rentes especes de substances marines, n'étoient que » des cellules construites par des vers-insectes; & » qu'elles sont pour les Polypes, ce que les guê» piers sont pour les Guêpes ».

Ces différentes cellules, de l'aveu des vrais Observateurs & des vrais Naturalistes, sont donc aux insectes qui y habitent, ce que la coquille est à l'huître; ce que le cocon est au ver à soie; ce que les alvéoles d'une ruche, sont à l'abeille; ce que ces différentes substances qu'on nomme galles, sont aux vers qui les font naître & qui y logent.

Qu'en ouvrant une ruche à miel, un Observateur peu attentif ou peu clair-voyant, prenne ce qu'elle renferme, pour une simple production du regne végétal! Son erreur sera une image de celle de ces anciens Naturalistes, qui ne virent dans les différentes productions à polypier, soit dans la mer, soit dans l'eau douce, que des substances inanimées, que de simples plantes!

Qu'un autre Observateur, tout aussi peu attentif, ou tout aussi peu clair-voyant, en ouvrant la même ruche à miel, prenne ce qu'elle renferme, pour un simple & unique animal! Son erreur ressemblera à celle de quelques modernes Naturalistes, qui n'ont vu, dans les différentes productions à polipier, qu'un animal unique: au lieu d'y voir une *République de petits animaux!*

Que ce dernier Observateur, d'après cette persuasion erronée, prenne pour la tête de cet animal

unique ; la partie supérieure de ce que renferme la ruche ouverte ; & qu'après l'avoir séparée de la partie inférieure ; il la place au fond & au haut d'une autre ruche semblable ! L'animal qui a perdu sa tête, dans la ruche tronquée, en reprendra bien vîte une autre ; & la prétendue tête, qui a été placée dans une autre ruche, reprendra bien vîte un autre corps.

II°. Il est assez vraisemblable que les tuyaux & les ramifications des *Polypes d'eau douce*, sont, ainsi que ceux des Polypes de mer, ou l'ouvrage ou le logement de différentes républiques de petits insectes : soit que ces insectes indigenes produisent eux-mêmes & de leur propre substance, leurs différentes especes de domicile ; comme l'araignée produit sa toile, l'huître sa coquille, le ver à soie son cocon : soit qu'ils se bornent à choisir leur domicile dans des substances déjà préexistantes, & à y occasionner des altérations analogues à leur nature & à leurs besoins ; comme les Gallinsectes font naître, sur une foule de plantes différentes, tout autant de différentes especes de galles, destinées à les garantir, eux & leur postérité, des embûches de leurs ennemis, & de l'intempérie des saisons.

Comme la nuance distinctive de l'animal & du végétal est souvent assez difficile à saisir, sur les confins des deux regnes : il y a apparence que cette intéressante partie de l'Histoire naturelle, qui à cet égard est à peine ébauchée, a grand besoin d'être revisée, rectifiée, perfectionnée ; & que l'esprit de systême, qui a divisé les modernes Observateurs en Zoophystes & en Antizoophystes, a fait voir quelquefois aux premiers des substances animées, là où n'existoient que de simples végétaux ; & n'a laissé voir quelquefois aux derniers, que des subs-

tances végétales, là où existoient réellement de vrais animaux.

M. Lyonnet, en parlant du systême du célebre Naturaliste Suédois Linnæus, prétend & soutient, « qu'il n'est point du tout certain qu'il y ait des in- » sectes à qui le nom de Zoophytes puisse conve- » nir, ou qu'au moins c'est un nom qui ne convient » nullement aux Oursins, à la Seiche, aux Etoiles » ni aux Orties de mer: puisque ce sont tous de vrais » animaux, d'une forme à la vérité très-bizarre; » mais pourtant tous capables de fonctions anima- » les, d'un mouvement progressif, & qui ne tien- » nent aucunement de la nature des plantes ».

Selon M. Lemery « les anciens Botanistes ont » donné le nom de Zoophytes, à plusieurs especes » de plantes, qu'ils ont cru tenir de l'animal aussi » bien que de la plante; comme les éponges & la » plume marine: parce qu'elles remuent dans les » eaux où elles naissent, comme si c'étoient des » animaux. Mais ce mouvement, dit-il, ne doit » point leur faire donner une qualité animale: il » vient de l'entrée & de la sortie de l'eau, par les » pores de ces plantes. Il termine en disant que, » quand on examine en bonne physique & sans » préoccupation, les plantes qui sont appellées Zoo- » phytes, telles que l'Agnus Scythicus: on recon- » noît que ce sont des plantes pures, & qu'elles n'ont » rien d'animal; & qu'ainsi il ne doit point y avoir » de Zoophyte véritable ».

III°. Pour achever de répandre, sur l'intéressante question des Zoophytes, toute la lumiere dont une telle matiere est susceptible: il suffira peut-être de rappeller & de montrer ici au Public éclairé & impartial, une *nouvelle maniere d'envisager les manœuvres, la génération, & la nature des Polypes d'eau douce*, que proposa, il y a dix ou douze ans, aux

Naturalistes modernes, un ingénieux Naturaliste, M. Romé de l'Isle. Cette vue nouvelle, fruit de la pénétration & du génie, nous paroît avoir percé le mystere & saisi le secret de la Nature à cet égard.

Il présume d'abord que ces Polypes d'eau douce, dont l'organisation & la végétation ont paru si surprenantes, ne sont très-vraisemblablement que le sac ou le fourreau où sont contenus des animaux infiniment plus petits ; & que ce qui a été pris pour un unique individu, est une famille ou une *république d'animalcules*, très-nombreuse, réunie sous un même toît.

Il prétend ensuite que ces *petits grains*, dont le sac ou le fourreau des Polypes se trouve rempli, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur, sont chacun en leur particulier, un *animal complet*, pourvu d'yeux & de facultés organiques ; & que par conséquent on ne doit plus regarder ces petits grains, comme autant d'yeux, de bouches, de suçoirs, de glandes, de réservoirs, d'un seul individu, d'un unique animal.

Il prétend ou il présume encore, que ce que l'on a pris pour le ventre du Polype, n'est que l'intérieur du piege que ces petits animaux tendent à leur proie : que leurs prétendus bras sont tout autant de liens ou de filets dispersés çà & là, qui se déploient ou se contractent, qui agissent séparément ou de concert, quand le sentiment de la faim les sollicite ; & que le reproche de voracité que l'on fait au Polype, est peu fondé ; par la raison que la consommation y est relative à la foule des petits êtres animés que renferme la *gaine commune* qui leur sert de nasse & de filets, & qu'on a regardée comme un seul Polype, comme un unique animal.

Il rend enfin raison de ce qu'il y a de singulier

dans la nature & dans la reproduction de ces Polypes ; en disant :

Que toutes les nouvelles générations de Polypes, construisent à côté & au-dessus les unes des autres ; & que se trouvant obligées, par le besoin, de tendre ailleurs leurs filets, elles forment à leur tour & en tout tems, de nouvelles colonies & de nouveaux fourreaux ;

Que, comme tous les fourreaux communiquent les uns avec les autres ; leurs habitans ne forment qu'une seule & même société, & se font part réciproquement de leurs butins :

Que si l'on voit avec étonnement un *unique fourreau*, que l'on avoit trop légerement pris pour un animal unique, devenir en peu de tems, grand-pere, bisaïeul, trisaïeul, & ainsi de suite, en donnant si rapidement naissance à d'autres fourreaux, qui en produisent de même chacun plusieurs autres à leur tour ; il suffit, pour faire cesser la surprise, de faire attention que, dans cette très-nombreuse république d'animalcules, que les Jussieu & les Réaumur ont découvert être ovipares, peut & doit exister une très-grande fécondité ; peuvent & doivent se faire des émigrations continuelles, se former sans cesse de nouveaux essains, de nouvelles colonies, d'où résulteront de nouveaux logemens ou de nouveaux fourreaux :

Qu'il ne doit pas paroître bien surprenant qu'un même fourreau puisse être coupé en deux, en quatre, en vingt, en trente parties, sans détruire les petits êtres animés qui l'habitent ; par la raison qu'il ne doit y avoir précisément que ceux qu'atteint le tranchant du fer, qui périssent, tandis que tout le reste de la république subsiste ; & que si les filets ou bras coupés ne reproduisent rien, c'est parce que les animalcules ou petits

grains ne résident que dans l'étendue seule du fourreau.

Telle est la très-philosophique idée de M. Romé de l'Isle, au sujet des Polypes d'eau douce ! Et il y a grande apparence qu'à mesure que ces différentes productions, auxquelles on a donné le nom général & commun de Zoophytes, seront mieux observées & mieux connues : les idées des Naturalistes se rapprocheront de plus en plus de celle que nous venons de donner au sujet des Polypes d'eau douce ; & que confirment celles qu'avoient déjà donné les Réaumur & les Jussieu, au sujet des Polypes de mer.

1334. REMARQUE III. En vain s'amuseroit-on ici à discuter si la substance organisée qui sert comme de toit ou d'enveloppe aux divers animalcules qui habitent les polypes de mer ou les polypes d'eau douce, est une *substance animale*, ou une *substance végétale*.

Car, qu'importe ici cette question ? Le poil des animaux, est une substance animale, qui a une organisation végétale. Ces différentes excroissances qu'habitent les Gall-insectes, sont d'une nature en partie animale & en partie végétale.

Ainsi, il est possible que, parmi ces productions naturelles, auxquelles a été donné le nom commun de Zoophytes, les unes soient d'une nature toute animale ; les autres, d'une nature fonciérement végétale ; quelques-unes, & peut-être le plus grand nombre, d'une nature en partie animale & en partie végétale ; selon la différente action & les différens besoins des insectes animés qui les habitent ; & qui, guidés par leur instinct naturel, se choisissent ou se forment eux-mêmes, un gîte toujours assorti à ce qu'exige leur nature.

Ces fourreaux & ces filets des polypes, quelle

qu'en ſoit la nature, n'ont rien de plus ſurprenant & de plus merveilleux ; que les alvéoles de l'abeille, que la toile de l'araignée, que le cocon du ver à ſoie, & ainſi du reſte.

SOUFFRANCES DES BRUTES, INCOMPATIBLES PEUT-ÊTRE AVEC L'IDÉE D'UN DIEU JUSTE ET SAGE.

1335. OBJECTION IV. Si les brutes n'étoient pas de pures machines, ſi les brutes avoient une ame capable de ſentiment, dit Malebranche ; Dieu ſeroit un être évidemment injuſte & cruel : puiſque, dans l'économie de la Providence divine, les brutes auroient été deſtinées ou condamnées à ſouffrir cruellement ; ſans qu'elles euſſent mérité de ſouffrir, & ſans qu'elles puſſent tirer aucun avantage de leurs ſouffrances.

Donc, puiſqu'il répugne que Dieu ſoit injuſte & cruel : il faut néceſſairement que les brutes ne ſoient que des automates ſans ſentiment ; & que tout ce qu'elles ſemblent éprouver de plaiſir & de douleur, ne ſoit qu'une vaine apparence, qu'une pure illuſion.

RÉPONSE. Le ſublime Diſciple de Deſcartes, le Pere Malebranche, employa beaucoup de tems & beaucoup de génie, en pure perte, à appuyer, à rectifier, à réaliſer les rêves de ſon Maître. Plus Philoſophe, il en auroit laiſſé le fonds & la ſubſtance, dans la claſſe des rêves. Que ne fit-il pas pour réformer & pour accréditer le roman des Tourbillons ; & à quoi ont abouti ſes ingénieux efforts en ce genre, qu'à rendre cette hypotheſe encore plus romaneſque & plus ruineuſe ? (*Phyſ.* 1384, 1398, 1399).

L'eſpece de preuve dont il étaye ici le roman des Brutes-machines, n'eſt pas plus ſolide que celles

qu'il imagina en faveur du roman des Tourbillons. Ruineuse dans tous ses fondemens, elle ne prouve que la chimere du sentiment paradoxal qu'il voudroit établir, contre le cri de la nature & de la raison.

I°. Par où conste-t-il que les brutes aient réellement une bien grande somme de maux? Formées pour l'utilité de l'homme, pour le bien général de l'univers, pour la gloire du Créateur, chaque espece trouve par-tout où la Providence l'a placée, ce qu'exige sa nature; pour sa subsistance, pour sa conservation, pour sa propagation, pour son bonheur (946).

Sans regrets sur le passé, qui ne les affecte plus; sans alarmes sur l'avenir, qu'elles ne prévoient pas: les brutes ne sont occupées que du présent. Et le présent est communément pour elles, ou un moment de plaisir; quand elles satisfont leurs appétits & leurs penchans: ou un moment de léthargie; quand la rigueur de la saison froide condamne certaines especes à un état de torpeur, à une inertie totale: ou un moment de fatigue, assortie à leur nature & attachée à leur destination: ou un moment de douleur, occasionnée ou par le vice de leur nature, qui s'altere & se détruit; ou par l'action de quelque cause étrangere, qui commence ou qui consomme cette altération ou cette destruction.

La *Sensibilité physique* existe dans la brute, ainsi que dans l'homme. Mais rien ne démontre que la sensibilité physique ait le même degré d'énergie, dans l'espece irraisonnable; que dans l'espece raisonnable. Il est possible que le *Principe sensitif* soit susceptible d'une plus grande intensité de plaisir & de douleur physique, dans l'homme, que dans la brute: & il est très-vraisemblable que nous portons une foule de faux jugemens; quand nous estimons

les ſenſations de plaiſir & de douleur qu'éprouvent les brutes, par nos ſenſations analogues. La ſenſibilité phyſique peut, ſans aucune inconſéquence, être ſuppoſée incomparablement plus grande dans l'homme, que dans la brute; dans une eſpece de brutes, que dans une autre : & dans cette ſuppoſition, une partie de leurs maux ne nous paroît accablante & révoltante; que parce que nous leur attribuons, ſans raiſon & ſans motif, notre façon de ſentir.

En général, chaque eſpece de brutes, paroît avoir une plus grande ſomme de biens, que de maux; & l'Auteur de la Nature, infiniment ſage dans ſes œuvres, infiniment indépendant dans ſes bienfaits, ne devoit à aucune eſpece animale, une deſtination plus heureuſe & plus brillante, que celle qui lui a été donnée en partage.

II°. Par où conſte-t-il que toute *nature ſenſible* exige eſſentiellement, comme le ſuppoſe Malebranche, d'être conſtamment & perſévéramment exempte de ces maux phyſiques qui doivent naturellement émaner ou de la conſtitution particuliere de chaque eſpece, ou des loix générales de l'univers? En ſuppoſant que les brutes aient une ame réellement capable d'éprouver le plaiſir & la douleur (hypotheſe dont Deſcartes & Malebranche nient la réalité, mais dont ils ne ſauroient nier la poſſibilité); par où prouveroient-ils que l'Auteur de la Nature, fût obligé de changer ou d'interrompre les loix générales de la Gravitation; pour empêcher qu'une pomme, arrivée à ſa maturité, en tombant du haut d'un arbre, n'écraſât par ſa chûte, un hanneton ou une fourmi; à qui l'Etre incréé & créateur ne doit, ni une béatitude non-interrompue, ni une exiſtence toujours permanente?

Nous avons obſervé, dans notre Philoſophie de

la Religion, que le *Mal physique*, qui dérive des loix générales de la Nature, n'est point contraire à la Providence divine, à l'égard de l'homme : pourquoi seroit-il contraire à la même Providence divine, à l'égard des brutes ?

III°. De l'excès de maux, dans lequel on voit quelquefois plongé & abîmé l'Homme juste sur la terre, on conclut & on conclut très-philosophiquement qu'il faut, pour la justification de la Providence divine, qu'il y ait pour l'homme une autre vie, dans laquelle ses vertus soient récompensées. Mais il seroit absurde d'en conclure, pour justifier cette même Providence divine, que ce que nous nommons homme juste, n'est qu'un automate sans sentiment.

Si Malebranche soutenoit que les maux présens des brutes exigent que l'Auteur de la Nature les indemnise dans une nouvelle vie : il raisonneroit en Philosophe Indien ou Pythagoricien, qui tâcheroit d'établir tellement quellement le systême de la métempsycose. (1304).

Mais, quand de l'idée d'un Dieu juste & de l'idée des maux physiques qui paroissent avoir lieu dans les brutes, il conclut que les brutes ne sont que des machines sans sentiment; il ne raisonne aucunement en Philosophe : puisque, si son raisonnement prouvoit quelque chose, il prouveroit l'existence de la métempsycose, plutôt que la chimere des brutes-machines.

IV°. Pour remplir ses vues adorables, dont quelques-unes nous sont connues, & dont un plus grand nombre échappe à notre intelligence; le Tout-puissant crée des millions de millons de brutes. Incapables de mérite & de démérite, ces brutes paroissent avoir la somme de biens qui convient à leur nature.

Parce qu'elles ont quelques maux, que notre

imagination défigure, en leur prêtant notre maniere de voir & de ſentir, & qui dérivent naturellement ou de leur conſtitution ou de leur deſtination ou de l'ordre général des choſes; faudra-t-il, de peur d'outrager la juſtice & la bonté de l'Etre increé & créateur, qui ne leur doit évidemment rien de plus, en faire, contre le cri de la nature & de la raiſon, de purs automates, des machines ſans ſentiment? Eſt-il permis de bâtir ou d'appuyer des ſyſtêmes philoſophiques, en matiere intéreſſante, ſur des fondemens auſſi mal aſſurés, auſſi ruineux? Raiſon humaine, ſeras-tu toujours condamnée à t'endormir de tems en tems chez les grands hommes? *Quandoque bonus dormitat Homerus!*

Mais quel titre mérite-t-on : quand, ſans génie, ſans goût, ſans jugement, aveugle diſciple des Deſcartes & des Malebranche, on n'a & on n'adopte de ces grands hommes, que leurs rêves & leurs écarts?

L'AME DES BRUTES, PRINCIPE PEUT-ÊTRE DOUÉ D'INTELLIGENCE ET DE RAISON.

1336. OBJECTION V. Une ſubſtance qui a des connoiſſances, qui a du diſcernement, qui a de la mémoire, qui a du jugement, eſt une ſubſtance néceſſairement ſpirituelle. Or, telle s'annonce viſiblement la ſubſtance qui anime les brutes.

Le chien, par exemple, connoît ſon maître, & ne le confond point avec un autre homme. Le même animal diſcerne très-bien le pain qui a la vertu de le nourrir, de la pierre qui n'a pas la même vertu.

Le cheval, en arrivant impétueuſement au bord d'un petit foſſé, qu'il ne juge point trop large, s'élance & le franchit. Mais en arrivant de même au bord d'un gouffre ou d'un précipice, dont l'extrê-

mité opposée est inaccessible à son élan, ce même animal s'arrête & détourne sa course.

Combien de *Phénomenes de mémoire*, *d'intelligence*, *de réflexion*, *de combinaison*, *de jugement*, les Naturalistes des divers siecles, n'attribuent-ils pas, d'après leurs observations sans doute, aux différentes especes de brutes ? Or, tout cela ne suppose-t-il pas & ne démontre-t-il pas irréfragablement, dans les brutes, un Principe intelligent & spirituel ?

RÉPONSE. Il est certain qu'il y a des connoissances réelles dans les brutes. Mais il s'agit de décider, d'après l'expérience & d'après l'observation, si ces connoissances des brutes, sont des connoissances intellectuelles, qui aient pour objet des choses indépendantes des sens : ou si ce ne sont que des connoissances purement sensitives, qui n'aient pour objet que des choses matérielles & sensibles, & qui ne soient qu'une impression ou une sensation occasionnée par ces choses matérielles & sensibles.

I°. Des *Connoissances intellectuelles* annoncent & démontrent une substance spirituelle : parce qu'elles supposent nécessairement un Principe intelligent ; qui, s'élevant au-dessus des sens & des sensations, atteigne & saisisse le rapport abstrait & l'ordre intelligible des choses.

II°. Des *Connoissances simplement sensitives* n'annoncent point & ne démontrent point une substance spirituelle : parce qu'il ne répugne pas qu'il y ait une *Substance intermédiaire* entre la matiere & l'esprit, capable de sentiment & incapable d'intelligence ; & telle s'annonce par ses opérations, l'ame des brutes.

1337. EXPLICATION I. *Les Connoissances des brutes, ne supposent point dans elles, une Ame spirituelle :* puisque nous n'observons dans les brutes, que des con-

noissances sensitives ; & que des connoissances sensitives peuvent exister dans un sujet qui ne soit point esprit, dans un sujet borné à la faculté sensitive & privé de la faculté intellective. (1297 & 1315).

Dans le corps organisé d'un Newton ou d'un Corneille ou d'un Colbert, au lieu d'une ame pensante & réfléchissante, capable de saisir si heureusement les rapports insensibles de l'Ordre physique & de l'Ordre moral ; concevez une *Ame purement sensitive* : telle que celle qui anime l'aigle ou le lion ou l'épagneul !

Dans cette hypothese, ces Etres à figure humaine, sensitifs & non-intelligens, auront des perceptions de vision, d'odorat, d'ouie, de tact, de goût, assez semblables à celles que nous éprouvons ; sans avoir une ame spirituelle : ils auront des *connoissances sensitives*, sans avoir aucun Principe intelligent & réfléchissant. Donc des connoissances purement sensitives n'annoncent point & ne démontrent point une substance proprement spirituelle.

1338. Explication II. *La Mémoire des brutes, ne suppose point dans elles, une Ame spirituelle* : puisque la mémoire n'est qu'un renouvellement des perceptions qu'on a éprouvées antécédemment ; & que, si ces perceptions n'ont été que des *perceptions sensitives*, la mémoire, qui n'en est pour ainsi dire que la révivification, n'annonce & ne suppose rien de plus que ce qu'annoncent & supposent ces perceptions.

I°. Dans les brutes, ainsi que dans l'homme, existe une vraie mémoire, une vraie faculté de se rappeller les choses passées : mais cette faculté s'annonce par des caracteres essentiellement différens, dans celui-ci & dans celles-là.

Dans les brutes, la mémoire n'est qu'une *liaison*

de faits sensibles : en telle sorte que la perception d'un fait, renouvellée & revivifiée, mene & conduise à la perception d'un autre fait.

Dans l'homme, la mémoire est une *liaison & de faits sensibles & d'opérations purement intellectuelles :* & par-là, celle-ci differe essentiellement de celle-là. (1174 & 1317).

II°. Chez les Brutes, la mémoire passe d'une perception sensible, à une autre perception sensible, par la liaison qu'elles y ont une fois sentie. Par exemple, un dogue hargneux, à qui j'assenai il y a un mois un vigoureux coup de bâton sur le museau, sentit alors une liaison entre la perception que firent naître en lui ma présence & ma figure, & la perception que firent naître en lui mon bras & mon bâton; & depuis lors, la premiere perception ne se réveille dans lui, qu'avec la seconde.

Chez les Hommes, la mémoire passe d'une sensation à une autre sensation, d'une idée à une autre idée, d'un jugement à un autre jugement, d'une spéculation à une autre spéculation, d'un raisonnement à un autre raisonnement, d'une combinaison à une autre combinaison : par la liaison qu'y ont fait précédemment observer & découvrir, ou l'aveugle impression du sentiment, ou la lumiere rayonnante de la raison.

1339. EXPLICATION III. L'*Affection & l'Aversion des brutes, ne supposent point dans elles, une Ame spirituelle :* puisque leur affection & leur aversion n'ont lieu qu'à l'égard des objets qui ont prise sur leurs sens; & qu'une ame purement sensitive est capable & d'impressions affectives & d'impressions aversatives. Par exemple,

I°. Un chien a de l'affection pour son maître, qui lui fait du bien; & de l'aversion pour le loup, qu'il

ſent diſpoſé à lui faire du mal : parce qu'une ſenſation de plaiſir eſt attachée à la préſence ou au ſouvenir de celui-là ; & une ſenſation de déplaiſir, à la préſence ou au ſouvenir de celui-ci.

II°. La plupart des quadrupedes & des oiſeaux, ont un *amour très-énergique pour leurs Petits*, pendant un certain tems marqué par la Nature ; & au b ut de ce tems, leur amour ceſſe & s'évanouit : parce qu'une ſuite plus ou moins durable de ſenſations, combinée & déterminée par l'infinie ſageſſe de l'Auteur & du Conſervateur de la Nature, les incline à ces *mouvemens affectifs*, pendant tout le tems que le requiert la conſervation de l'eſpece ; & qu'avec cette ſuite de ſenſations, qui n'a plus lieu dans les peres & dans les meres, quand elle n'y eſt plus néceſſaire, ceſſe & finit leur amour paternel & maternel, qui n'eſt l'effet & le fruit que de la ſenſation.

1340. EXPLICATION IV. *Les Ouvrages des brutes ne ſuppoſent point dans elles, une intelligence, une réflexion :* puiſque ces ouvrages, tels que les nids des oiſeaux, les alvéoles des abeilles, les maiſonnettes des caſtors, peuvent n'être que l'effet méchanique d'un aveugle inſtinct, d'une *aveugle ſuite de ſenſations ;* par où les diverſes eſpeces de brutes ſoient déterminées, ſelon la différente exigence de leur organiſation & de leur deſtination, à agir & à opérer comme elles font. (1316).

D'ailleurs, l'*invariable uniformité* de leurs opérations, où rien ne change, où rien ne ſe perfectionne, annonce viſiblement qu'aucun rayon de raiſon ne préſide à leur action ; & que cette action, dans tout ce qu'elle a de merveilleux, n'eſt qu'une ſuite & une dependance des ſublimes deſſeins de cette infinie Intelligence qui, en formant leur nature, en prépara & en prédétermina tous les effets méchaniques,

chaniques, conformément aux loix de Mouvement & aux loix de Sensation par elle établies.

1341. EXPLICATION V. *Aucun des phénomenes que nous observons dans les brutes, ne suppose & ne démontre dans elles, de la réflexion, de la combinaison, du jugement, du raisonnement*: parce que, parmi les divers phénomenes dans lesquels on pourroit soupçonner quelque chose de plus que des sensations; il n'y en a aucun qui, philosophiquement examiné & analysé, ne rentre dans la classe commune de ceux où ne se montre aucun rayon d'intelligence, & où la seule sensation a lieu.

1342. REMARQUE I. Quelques Naturalistes, en observant certaines opérations des brutes, ont pris des *effets de hasard*, pour des effets d'intelligence. Ils ont jugé que les brutes délibéroient, réfléchissoient, combinoient les moyens avec la fin: parce qu'ils ont observé en elles certains phénomenes accidentels, qui avoient quelque ressemblance avec ceux qui émanent de nous, quand nous agissons après avoir réfléchi, après avoir délibéré, après avoir combiné les moyens avec la fin & la fin avec les moyens.

Mais ce n'est pas par un *phénomene accidentel & isolé*, qu'il faut juger de la généralité des phénomenes: c'est au contraire par la généralité des phénomenes, qu'il faut juger du phénomene accidentel & isolé. Or, la généralité des phénomenes, annonce & démontre dans les brutes, un défaut permanent de réflexion, de combinaison, de jugement, de raisonnement. Ainsi,

I°. Si quelque Naturaliste ou quelque Historien vous dit qu'un Singe jouoit aux échecs avec Charles-Quint: n'en croyez rien.

Un Singe peut apprendre à remuer les pieces du jeu; mais il ne sauroit jamais apprendre à jouer le

jeu : parce qu'il eſt incapable de ſaiſir le *rapport abſtrait d'une piece à l'autre.*

Par la ſenſation, il connoît ſans doute que le roi eſt plus grand que le pion ; & que tel pion eſt poſé auprès du roi. Mais il ne concevra jamais ſi ce pion donne ou ne donne pas échec : parce que cette connoiſſance a pour objet un rapport abſtrait, qui n'eſt aucunement en priſe à la ſenſation.

II°. De même, ſi quelque Naturaliſte vous dit que pendant la nuit, pour ſaiſir un dogue qui garde une métairie, deux loups affamés ſe concertent entre eux : que l'un ſe met en embuſcade auprès de la métairie, tandis que l'autre attire à lui le dogue par une fuite ſimulée ; & que quand ils l'ont conduit au terme qu'ils avoient en vue, les deux loups fondent ſur lui des deux côtés oppoſés, & en font leur proie : n'en croyez rien encore. Deux loups affamés peuvent s'aſſocier par inſtinct ; mais par inſtinct ils ne ſauroient ſe concerter entre eux, pour parvenir à une fin : parce que, pour ſe concerter ainſi, il faudroit ſaiſir des *rapports abſtraits*, & que leur nature ne s'éleve à aucune connoiſſance abſtraite.

Le fonds du phénomene peut abſolument être réel. Il peut arriver par haſard que de deux loups, l'un s'enfuie devant le dogue ; tandis que l'autre, qui ſe trouvoit caché par-derriere, en fondant bruſquement ſur ce même dogue, rend l'audace à ſon ſemblable, & le rappelle au combat. Mais dans tout cela, il n'y a & il ne peut y avoir aucun *concert de deſſein & d'action*, entre les deux loups aggreſſeurs : parce qu'en obſervant leur nature, dans la généralité de ſes phénomenes, nous la trouvons conſtamment & perſévéramment incapable de toute combinaiſon abſtraite, de toute opération réfléchie & concertée. (1297 & 1318).

III°. Chez les brutes s'operent quelquefois par ha-

sard certains phénomenes, qui ressemblent en quelque chose, en genre de suite & de liaison, à ceux que nous voyons s'opérer chez les hommes; & parce que ces phénomenes sont ordinairement combinés & concertés chez les hommes; notre imagination est naturellement portée à les supposer également combinés & concertés chez les brutes. Delà nos erreurs en ce genre.

Mais observer & philosopher ainsi, c'est prendre le hasard, pour la Nature : c'est conclure d'une espece, à une espece toute différente : c'est supposer aux brutes notre maniere de voir & d'agir, pour découvrir la maniere de voir & d'agir qui leur est propre : c'est renverser la philosophie & la raison.

1343. REMARQUE II. La grande question de la *Raison des brutes*, a partagé les Philosophes, dans ces derniers tems, en deux opinions différentes, qui semblent être l'une & l'autre également fausses.

Les uns ont jugé qu'il y a dans les brutes, une *vraie raison*, & par-là même, une ame en tout semblable à celle qui meut & régit l'espece humaine : quelle que puisse être la nature de cette ame. Pourquoi refuser aux brutes une intelligence & une raison, disent-ils : puisque toutes leurs opérations semblent annoncer & déceler le génie ?

Les autres ont jugé que cette prétendue raison des brutes, n'est autre chose qu'une *vraie nécessité physique*, qui ne suppose pas plus une ame proprement dite dans les brutes, que dans la plante qui végete, que dans la planete qui décrit sa courbe elliptique. Pourquoi accorder une intelligence & une raison aux brutes, disent-ils : puisque, par une impression aveugle, uniforme, infaillible, elles font tous les ouvrages propres à leur espece; elles pourvoient à tout ce qu'exige leur conservation ? S'il faut sup-

poser de l'intelligence & de la raison aux brutes : il en faudra suppoſer de même aux plantes & aux planetes. Si l'on admire l'induſtrie des abeilles, qui conſtruiſent ſi merveilleuſement leurs avéoles : on devra admirer de même l'induſtrie des vignes & des haricots, qui produiſent leurs fleurs & leurs fruits avec tant d'ordre ; qui ſavent ſi bien étendre leurs filamens comme autant de mains, pour s'accrocher & pour ſe ſoutenir.

I°. Il eſt évident qu'*il y a quelque choſe de plus dans les brutes, que dans les plantes :* puiſque, ſi la néceſſité phyſique, ou l'action des cauſes naturelles, peut ſuffire pour rendre raiſon de tout ce qui concerne la nature des plantes ; elle ne ſauroit ſuffire pour rendre raiſon de tout ce qui concerne la nature des brutes.

Car, quoique j'admire également & l'induſtrie de l'abeille dans la conſtruction de ſes alvéoles, & l'induſtrie de la vigne dans la production de ſes filamens & de ſes grappes : je conçois & je ſens qu'il y a dans l'abeille un *Principe de ſentiment*, dont aucune néceſſité phyſique ne ſauroit rendre raiſon ; & qui n'exiſte aucunement dans la vigne. Je conçois & je ſens que, quoique les opérations de l'abeille & de la vigne ſuppoſent également l'exiſtence d'une Providence infiniment intelligente & infiniment active, qui ait préſidé à leur formation & qui préſide encore à leur action & à leur conſervation ; il ne s'enſuit pas delà que l'ame de l'abeille, & l'ame de la vigne, ne ſoient qu'une même eſpece d'ame.

Ainſi, ce dernier ſentiment, qu'a en vain tâché d'appuyer & d'accréditer le Pline de la France, qui revient fonciérement à celui de Deſcartes, & ſelon lequel dans les brutes tout dérive uniquement d'une *néceſſité phyſique & méchanique*, n'eſt aucunement admiſſible & ſoutenable.

Il y a dans les brutes une vraie néceſſité phyſique : puiſqu'elles ſont ſans connoiſſance réfléchie, & par-là même ſans aucune vraie liberté. Mais elles ont une *vraie ſenſibilité*, qui ne ſauroit aucunement dériver de cette même néceſſité phyſique, qui régit la plante, la planete, la nature inanimée.

II°. Il eſt évident qu'*il y a quelque choſe de moins, en fait d'ame, dans l'homme; que dans la brute* : puiſque tout annonce & démontre une Subſtance intelligente & réfléchiſſante, dans l'eſpece humaine ; & que rien n'annonce une telle ſubſtance, dans le reſte des eſpeces vivantes & animées.

La différence de l'homme à la brute, en genre d'opérations, ne viendroit-elle que de la différence des organes ? C'eſt la paradoxale prétention de l'abſurde Matérialiſme. « Si le ſabot du cheval ſe » changeoit en une main humaine, dit Helvétius : on » verroit le cheval diſputer à l'homme, l'uſage de la » raiſon, & l'empire de la terre. ».

Mais ſur quoi eſt fondée cette tranchante aſſertion ? Sur rien. « Cet homme qui a cru faire un pas » philoſophique, dit judicieuſement à ce ſujet un » Philoſophe moderne, n'avoit pas conſidéré qu'un » animal quelconque eſt un *ſyſtême particulier*, dont » toutes les parties ſont en rapport entre elles. Si la » botte du quadrupede venoit à ſe convertir en » doigts flexibles : la botte ſubſiſteroit encore dans le » cerveau ».

Les Singes, & ſur-tout les Pongos ou les Orang-outans, dont la taille, la figure, l'organiſation, ont une telle reſſemblance avec l'eſpece humaine, qu'on leur a donné le nom d'*Hommes ſauvages*, ou d'Hommes des bois : les Singes, dis-je, ont des doigts aſſez ſemblables aux nôtres. Cependant les voyons-nous établir une légiſlation, bâtir des villes, fortifier des places, créer une marine, un art mili-

taire, des imprimeries, des manufactures? Les voyons-nous former des correspondances de génie, de commerce, d'industrie? Les voyons-nous se porter du midi au nord, du couchant au levant; pour communiquer à leurs semblables, ou pour emprunter de leurs semblables, les richesses de la religion, de l'art, de la Nature? Non sans doute; & de toute leur merveilleuse industrie, de toute leur prétendue raison, il n'est jamais rien résulté qui puisse être comparé à l'invention & à la construction d'une simple échelle, d'un simple levier, d'un simple escabeau, dont la nature semble leur offrir par-tout & l'idée & l'usage & le modele.

Il est certain que l'homme pense; & que le singe n'a jamais pensé. Ce défaut de pensée, dans le singe, viendroit-il d'un défaut d'organisation, attaché persévéramment & universellement à son espece: comme le défaut de pensée, dans ces individus de l'espece humaine, qui naissent ou qui deviennent imbécilles, vient d'un défaut d'organisation, accidentellement attaché & restreint à leur nature individuelle? Non, sans doute: par la raison qu'il est absurde, comme nous l'avons déjà fait voir & sentir ailleurs, de supposer qu'une classe d'êtres puisse être persévéramment & universellement privée de ce qu'exige sa nature. Les qualités & les propriétés générales de l'espece, sont le résultat de l'invariable essence, de l'immuable nature. Ainsi, puisque nul singe n'a jamais pensé: on doit conclure que *la pensée ne convient point à cette espece;* & on peut dire la même chose de toute autre espece de brutes. (1298).

DIVISION DE LA SUBSTANCE EN MATIERE ET EN ESPRIT, PEUT-ÊTRE EXACTE ET COMPLETTE.

1344. OBJECTION VI. Nous n'avons aucune idée nette & distincte de cette *Substance intermédiaire* que nous supposons dans les brutes, & qui n'est ni matiere, ni esprit. Donc une telle substance ne doit point être admise par des Philosophes; lesquels ne peuvent ou ne doivent admettre que ce qu'ils conçoivent bien, que ce dont ils peuvent juger d'après leurs idées. D'ailleurs, l'antique division de la substance en matiere & en esprit, paroît être une *division exacte*, qui embrasse tout, & qui ne laisse aucun milieu entre ses deux membres. Ainsi, la substance intermédiaire dont il est ici question, paroît en tout point imaginaire & fabuleuse.

RÉPONSE. Cette futile objection, que répete & que ressasse toujours avec emphase & comme avec triomphe la bruyante cohue des apprentifs Philosophes, nous paroît bien humiliante pour l'esprit humain, dans qui elle annonce & des lumieres bien bornées & des préjugés bien puissans. Philosophes, Etres pensans, examinez ce que sont & comment se forment en vous les *idées des diverses substances!* Et vous concevrez facilement: en premier lieu, combien peu fondé en raison est le reproche d'obscurité, que vous faites à l'idée d'une substance intermédiaire entre l'esprit & la matiere: en second lieu, combien antiphilosophique est la persuasion où vous pourriez être, qu'il ne peut y avoir aucune substance intermédiaire entre la matiere & l'esprit. (213 & 218).

I°. L'idée d'une *Substance intermédiaire* entre la matiere & l'esprit, n'est ni moins claire, ni moins

distincte, ni moins caractérisée, dans notre esprit; que l'idée d'une substance matérielle, & l'idée d'une substance spirituelle : comme nous l'avons déjà observé & démontré ailleurs. Ainsi, ou il faut faire le même reproche d'obscurité, à l'idée de la matiere, & à l'idée de l'esprit : ou il faut cesser enfin de le faire à l'idée d'une substance intermédiaire entre l'esprit & la matiere. Comme prouver trop, c'est ne rien prouver : de même & par la même raison, attaquer trop, c'est ne rien attaquer. (55).

L'expérience & la spéculation nous apprennent de concert, que nous ne connoissons la *nature des choses existantes*, que par les idées que nous en donnent ou qu'en font naître en nous leurs effets : puisque nous ne voyons point intuitivement en elle-même, cette nature des choses. D'après cette observation, nous avons déjà fait voir précédemment, que nous ne connoissons pas mieux la matiere, que l'esprit. Faisons voir de même ici, que nous ne connoissons pas mieux l'Ame de l'homme, que l'Ame de la brute.

Quelle idée a un Cartésien, de la *Substance spirituelle* qui anime l'homme ? Il en a l'idée qu'entraîne l'observation des effets, qu'il voit émaner de l'homme. Nous observons dans l'homme, des phénomenes d'intelligence & de sentiment, qui ne peuvent être attribués à la simple matiere. Delà, se forme dans nous, l'idée d'une substance sensible à la fois & intelligente, d'une substance spirituelle.

C'est précisément de la même maniere, que se forme en nous l'idée de cette *Substance intermédiaire*, qui anime les brutes. Nous appercevons dans les brutes, des phénomenes de sensibilité physique, qui excedent les propriétés de la matiere, & qui n'atteignent point jusqu'aux propriétés de l'esprit. Par-là, nous concevons dans les brutes, une subs-

tance essentiellement différente, & de la matiere & de l'esprit; une substance supérieure en propriétés à celle-là, inférieure en propriétés à celui-ci: une substance intrinsequement capable d'éprouver des sensations de plaisir & de douleur, ce qui ne sauroit convenir à la matiere; intrinsequement incapable de s'élever jusqu'à l'intelligence, ce qui est le propre de l'esprit: en un mot, une substance intermédiaire, entre l'esprit & la matiere.

Nous avons donc également l'idée de ces deux substances, de celle qui anime l'homme, & de celle qui anime la brute; &, s'il y a des obscurités attachées à l'idée de la derniere, y en a-t-il moins d'attachées à l'idée de la premiere? Mais, quelque obscurité qui puisse être attachée à l'idée de ces deux Substances incompréhensibles; leur existence est également constatée & démontrée par les effets. Il est certain que la premiere est une Substance immatérielle & spirituelle; & il est très-vraisemblable & même plus que vraisemblable, que la seconde est une Substance intermédiaire entre l'esprit & la matiere. (216 & 1299).

II°. L'antique division de la Substance, en matiere & en esprit, ne prouve rien & ne peut rien prouver contre le sentiment que nous adoptons. Est-il démontré que les deux membres de cette division, embrassent universellement & essentiellement toutes les substances possibles? Non, sans doute: puisque la simple observation du regne animal, nous annonce & nous apprend qu'il y a, dans la Nature, au moins une troisieme espece de substances, différente des deux premieres; & que rien ne démontre qu'il n'y ait pas ou qu'il ne puisse pas y avoir une foule innombrable d'autres substances, encore différentes des trois especes qui nous sont connues?

Si nous n'avions jamais connu d'autres brutes,

d'action par où elle ait prise sur les organes de son corps ; & aucune *connoissance distincte* des organes à mettre de préférence en jeu dans ce corps. Par la même raison, le corps des brutes n'est que cause occasionnelle, par rapport aux sensations intérieures dont leur ame est affectée. (270 & 1309).

Il y a cependant cette différence essentielle, entre l'homme & la brute, en les considérant comme causes occasionnelles ; que dans les brutes, tous les phénomenes qui émanent du Principe intérieur qui les anime, sont occasionnés par les seules sensations : au lieu que, dans l'homme, les phénomenes qui émanent du Principe intérieur par qui il est animé, sont occasionnés en partie par les simples sensations, & en partie par des opérations d'intelligence.

IV°. Il paroît certain que, dans les fonctions de l'ame des brutes, ainsi que dans les fonctions de l'ame humaine, il y a une *progression de perfection ;* & que dans l'individu qui commence à être animé, l'ame n'a pas encore l'entier & parfait exercice de ses fonctions ; comme elle l'aura, quand son corps aura acquis toute la perfection de son organisation. La raison en est que dans la brute, ainsi que dans l'homme, les fonctions de l'ame paroissent être dépendantes du jeu plus ou moins libre & plus ou moins parfait des organes auxquels elle est unie. (1061 & 1308).

V°. Il est certain que dans les brutes, ainsi que dans l'homme, l'altération de l'organisation essentielle, donne lieu à la séparation de la substance qui anime, & de la substance qui est animée. Delà, la mort de l'individu.

Mais, au tems où la brute cesse de vivre, que devient la substance immatérielle, la *substance sensible & non intelligente*, par qui elle étoit animée ? Deux opinions partagent à cet égard le monde philoso-

phe. Selon la premiere, qui est la plus généralement adoptée, cette ame est à l'instant anéantie par l'Auteur de la Nature, comme n'ayant plus aucune fin à remplir : selon la seconde, qui est une branche mitigée du systême de la Métempsycose, cette ame est conservée par le même Auteur de la Nature, pour animer successivement d'autres individus de la même espece. (1304).

TROISIEME SECTION.

ACCROISSEMENT ET DÉPÉRISSEMENT DU CORPS ANIMAL ; ET LOIX DE LA NATURE A CET ÉGARD.

1346. OBSERVATION. NOUS allons terminer toute la *théorie de l'Ame*, de l'Ame Humaine & de l'Ame des Brutes, par quelques observations & par quelques réflexions sur l'accroissement & sur le dépérissement du corps organisé qu'elles animent l'une & l'autre.

Ces observations & ces réflexions auront plus spécialement & plus directement pour objet, ce corps organisé que la Nature a donné pour domicile à l'Ame humaine. Il sera facile d'en faire une application générale, avec les restrictions & les modifications convenables, aux différentes especes de corps organisés, qui servent de gîte à l'Ame des brutes.

ÉTAT D'ACCROISSEMENT.

1347. OBSERVATION. Le Corps animal a un état d'accroissement, qui mérite l'attention d'un Philosophe. Il conste par l'expérience, en fixant ici principalement notre attention sur l'espece humaine,

que le *Fœtus*, dans le sein de la mere, croît toujours de plus en plus, jusqu'au moment de la naissance: que l'*Enfant* au contraire, croît toujours de moins en moins, jusqu'à l'âge de puberté: que le *Pubere* croît ensuite, pour ainsi dire, tout-à-coup; & arrive en fort peu de tems à la hauteur qu'il doit avoir pour toujours, ne devant plus croître dans la suite qu'en épaisseur, jusqu'au tems où il commence à décroître & à dépérir. On peut dire à peu près la même chose, de toutes les especes vivipares de brutes. Selon les observations des plus célebres Naturalistes, & en particulier du célebre de Buffon:

I°. Le *Fœtus*, qui n'est primitivement qu'une molécule organique, qu'un *point vivant & saillant*, croissant toujours de plus en plus, suit à peu près cette progression. (*Phys.* 556 & 557).

A un mois, il a environ un pouce de longueur: à deux mois, il a deux pouces & un quart; à trois mois, trois pouces & demi; à quatre mois, cinq pouces & plus; à cinq mois, six pouces & demi ou sept pouces; à six mois, huit pouces & demi ou neuf pouces; à sept mois, onze pouces & plus; à huit mois, quatorze pouces; à neuf mois, dix-huit pouces.

On prend ici une mesure moyenne, entre les plus grands Fœtus qui, au moment de la naissance, à neuf mois, ont vingt-deux pouces de hauteur; & les plus petits, qui n'en ont que quatorze.

II°. L'*Enfant* au contraire, qui a dix-huit pouces en naissant, croissant toujours de moins en moins; au bout d'un an, aura grandi d'environ sept pouces; au bout de sa seconde année, d'environ quatre pouces; au bout de sa troisieme année, d'environ trois pouces. Ensuite il ne grandira guere que d'environ deux pouces ou un pouce & demi par an, jusqu'à l'âge de puberté.

III°. Lorsque l'Enfant est devenu *Pubere*, la Nature semble faire en lui tout-à-coup, un effort général : pour achever de développer & de perfectionner son ouvrage. Il acquiert en très-peu de tems, tout l'accroissement qu'il doit jamais avoir en hauteur.

1348. EXPLICATION. Il conste par les principes de la Physiologie, que le Méchanisme physique de la vie animale, dans l'homme & dans une grande partie des brutes, dépend fondamentalement de deux causes : savoir, de la *force expansive* du cœur, qui foule le sang, & le presse vers tous les membres ; & de la *force résistante* des membres, qui captivant l'impulsion du sang, le refoule vers le cœur. Delà l'explication des trois différens phénomenes, que présente l'état d'accroissement, dans l'homme, & dans toute cette partie du regne animal dont l'organisation approche le plus de celle de l'homme.

I°. L'accroissement prompt & facile du *Fœtus*, dans le sein maternel, vient, & d'une très-grande force expansive dans le cœur ; & d'une très-grande ductilité dans la nature visqueuse & molasse de tous les membres, lesquels n'opposent que fort peu de résistance à leur extension & à leur développement.

Tandis que le Fœtus grandit, dans le sein maternel : la force expansive du cœur, croît toujours en plus grande proportion ; que ne croît de son côté, la force résistante des membres, en se développant & en se formant. Delà, dans le fœtus, un accroissement qui augmente toujours de plus en plus ; jusqu'au tems de la naissance.

II°. Quand l'*Enfant* est né : l'impression active de l'air qui l'environne & qu'il respire, la nature plus terreuse & moins onctueuse des alimens dont il se nourrit, durcissent & fortifient de plus en plus, ses

fibres, ses muscles, ses visceres, tous ses organes, toute sa substance.

La résistance des membres au développement, croît en plus grande proportion ; que ne croît de son côté, la force expansive du cœur, qui est la premiere & la principale cause de ce développement. Delà, dans l'Enfant, un accroissement qui diminue de plus en plus ; depuis le tems de la naissance jusqu'au tems de la puberté.

III°. Quand l'Enfant est devenu *Pubere* : la surabondance des sucs nourriciers, quelle qu'en soit la cause, accumulée dans le sang & dans les humeurs, étend & développe avec violence, tous les conduits qui doivent lui donner passage ; se fige & se coagule en partie, successivement & assez rapidement, dans les interstices qu'a formés l'extension forcée des veines, des arteres, des fibres, des membranes, des muscles, des chairs, de tous les membres.

La force d'expansion, résultante & de l'action du cœur & de l'action des sucs nourriciers surabondans, se trouve pendant un tems, dans un *plus grand rapport* ; que la force d'adhésion ou de résistance, que lui opposent les membres. Par cette supériorité passagere de la premiere force sur la seconde, la nature matérielle de l'Individu pubere, est portée dans peu de tems, à un état d'accroissement & de développement : où la *force expansive* du cœur, du sang, des humeurs, n'a plus d'excès & de supériorité sur la *force résistante* des membres ; lesquels, en s'aggrandissant, s'affermissent & se consolident de plus en plus, d'un jour à l'autre.

IV°. Cet état d'équilibre, entre la force d'expansion & la force d'adhésion, subsiste plus ou moins parfaitement : tant que la premiere force conserve son *rapport d'égalité* avec la seconde.

Mais, comme la résistance des membres va toujours

jours en croissant, depuis la naissance jusqu'à la vieillesse ; & que la force active du cœur, du sang, des humeurs, cesse de croître dans l'homme, à l'âge de trente ou quarante ans, pour aller ensuite toujours en décroissant & en diminuant, à mesure qu'il approche de plus en plus de la vieillesse : de ce défaut d'équilibre, doit résulter enfin le dépérissement & la destruction de la machine animale ; comme nous allons bientôt l'expliquer.

PÉRIODES FIXES, DANS LA FORMATION DU FŒTUS.

1349. OBSERVATION. Nous avons traité assez au long, dans le second volume de notre Physique, du grand phénomene de la *Réproduction des êtres vivans*, dans les especes vivipares & dans les especes ovipares. Là, nous avons fait voir que cette réproduction des êtres vivans, ainsi que celle des êtres simplement végétans, est encore & sera vraisemblablement toujours pour l'esprit humain, un phénomene inexplicable, un mystere impénétrable ; & que toute la sagacité humaine, en s'élevant peut-être jusqu'à des probabiltés en ce genre, ne peut guere espérer de parvenir jamais à arracher pleinement à la Nature, le voile dont elle se couvre & le secret qu'elle s'obstine à cacher à cet égard. Nous nous bornerons ici, en supposant la primitive existence du Fœtus dans la matrice ou dans l'œuf de son espece, à examiner si la *Période de sa formation complette*, dans sa prison primitive, avant qu'il voie le jour, est variable ou invariable dans une même espece.

I°. Les observations constantes de tous les Naturalistes, depuis le siecle d'Hippocrate & d'Aristote jusqu'à notre siecle, nous apprennent unanimement que *dans toutes les Especes vivipares de brutes, le tems de la gestation est fixe & invariable* : en telle sorte

qu'étant donné le jour de la fécondation de chaque espece de brutes vivipares, on peut déterminer le tems précis, à très-peu près ; où sera arrivé à sa complette formation, le Fœtus qui doit en résulter. Ce tems précis de la gestation ; est réglé & fixé par la Nature, à onze mois ; pour les jumens & pour les ânesses ; à neuf mois, pour les vaches ; à huit mois ; pour les biches ; à cinq mois, pour les brebis & pour les chevres ; à soixante jours, pour les chiennes ; à trente jours, pour les hazes & pour les lapines ; & ainsi du reste.

La formation complette du Fœtus, chez toutes les brutes vivipares, est donc soumise à une période fixe & invariable, que la Nature a décernée & établie, & qui ne souffre jamais d'exception dans le cours naturel des choses. Le Fœtus peut naître avant le tems marqué par la Nature. Mais alors il n'a pas encore atteint sa complette formation ; & cette *naissance précoce* est occasionnée par des causes accidentelles qui ont dérangé l'ordre naturel de sa naissance. Le Fœtus peut aussi être retenu dans le sein de la mere, par des causes accidentelles, au-delà du terme marqué par la Nature. Mais alors cette *naissance tardive* est nuisible & funeste ; ou au Fœtus, ou à la Mere ; ou à l'un & à l'autre à la fois.

Ce tems de la gestation, fixé & déterminé par la Nature, dans chaque espece de brutes, est indépendant de toutes les variations que peut souffrir leur espece : soit du côté du climat plus ou moins chaud ; soit du côté de la constitution plus ou moins vigoureuse ; soit du côté des alimens plus ou moins favorables. Dans la zone torride & dans la zone glaciale, le tems de la gestation est précisément le même, pour toutes les mêmes especes vivipares qui habitent ces deux contrées ; dont la température est si différente, & dont les productions végétales, qui

ſont la nourriture de la plupart des eſpeces de brutes, ne le ſont guere moins. Dans une biche ſaine & vigoureuſe, le Fœtus n'eſt pas plus rapidement formé, que dans une biche infirme & languiſſante; & ſouvent le fœtus de la premiere eſt foible & languiſſant, tandis que celui de la derniere eſt ſain & vigoureux. On peut dire la même choſe, des autres eſpeces de brutes.

La raiſon en eſt, que le Fœtus, dans le ſein maternel, a ſes fonctions animales & vitales, aſſez indépendantes de celles de la mere. Logé dans le placenta, qui fait comme partie de lui-même; il a ſes organes, ſon ſang, ſes humeurs, ſes mouvemens en propre; & il ne tire de ſa mere, qu'une liqueur nourriciere, qu'il ſucce aſſez vraiſemblablement & par le nombril & par la bouche & par ſes pores abſorbans: ſemblable, dit un moderne Naturaliſte (*), a une plante paraſite, qui pourroit détruire celle d'où il tire ſa ſubſtance; ſans que ſa végétation particuliere en ſouffrît. Le ſein maternel lui fournit un aſyle convenable à ſon eſpece, une chaleur uniforme, & aſſortie à ſon développement, une ſubſtance nourriciere, analogue à ſa nature. Les *Loix immuables de l'Economie animale*, operent en lui tout le reſte; & rendent ſon état aſſez indépendant de celui de la mere, tant que l'état ou la maniere d'être de la mere, n'altere point l'économie propre de ſa végétation particuliere.

Au bout du tems marqué par la Nature; par exempls, au bout de huit mois pour les biches, & de cinq mois pour les brebis: le Fœtus eſt expulſé de ſa priſon naturelle, non par ſon propre poids, qui ne

(*) M. Louis, célebre Chirurgien, dans ſon beau *Mémoire ſur les naiſſances tardives*, duquel nous empruntons ici quelques idées.

seroit pas suffisant pour forcer & pour vaincre les obstacles qui l'y retiennent ; non par son action propre, puisqu'un fœtus mort en sort ainsi qu'un fœtus vivant ; non par un défaut d'ultérieure extensibilité dans la matrice, qui seroit souvent capable de contenir un double fœtus, lorsqu'elle n'en a qu'un & qu'elle s'en débarrasse : mais par l'action même de la matrice qui, extrêmement irritable, se contracte naturellement avec la plus grande force, au tems où le fœtus est parvenu à sa maturité ; & qui, par cette violente contraction, quelle qu'en soit la cause particuliere, se délivre d'un fardeau auquel elle cesse d'être nécessaire ou utile.

II°. Il est singulier que les Naturalistes, en reconnoissant unanimement que la formation du fœtus est soumise à des *Loix fixes & invariables* dans toutes les especes vivipares de brutes, aient admis pendant si long-tems, sans des preuves décisives & péremptoires, un *Ordre de choses tout différent*, pour la formation du fœtus humain.

Pourquoi la Nature, qui a établi des loix fixes & invariables de gestation pour chaque espece de brutes, n'auroit-elle pas établi des *Loix fixes & invariables de grossesse* pour les femmes : ou pourquoi la Nature, qui ne déroge jamais à ses loix dans la réproduction des brutes, y dérogeroit-elle dans la réproduction de l'espece humaine ?

1350. REMARQUE. Le célébre Hypocrate, en traitant des limites d'un accouchement naturel, étendit ces limites depuis 182 jusqu'à 280 jours : c'est-à-dire, depuis six mois jusqu'à neuf mois & dix jours. Aristote, séduit par l'autorité d'Hypocrate, s'en rapporta aveuglément à l'observation & à la décision de cet oracle de la Médecine ; & en adoptant cette façon de voir & de penser, il en fit comme un *Dogme*

philoſophique, ſur leqnel, pendant dix-huit ou vingt ſiecles, on ne penſa pas même à former des doutes.

I°. En attribuant ainſi, d'après Hypocrate, une *Période variable* à la formation du fœtus humain; Ariſtote donna pour raiſon phyſique de ce phénomene, de cette dérogation à la marche commune de la Nature, l'inégalité de force & de vigueur, qui ſe trouve dans la conſtitution & dans le tempérament des différentes meres: inégalité qui ſouſtrait, dit-il, l'eſpece humaine, aux loix fixes & invariables de geſtation, auxquelles ſont univerſellement ſoumiſes les différentes eſpeces de brutes.

Comme s'il y avoit moins d'inégalité de force & de vigueur, dans les différentes eſpeces de brutes, que dans l'eſpece humaine: ou comme ſi une telle inégalité de force & de vigueur, devoit ou pouvoit changer l'ordre & la marche de la Nature, dans un Sujet qui en eſt indépendant; & qui en eſt indépendant dans l'eſpece humaine, ainſi que dans les différentes eſpeces de brutes vivipares!

II°. Les modernes Naturaliſtes, plus éclairés ſur l'ordre & ſur la marche de la Nature, en abandonnant l'opinion d'Ariſtote, & en admettant des *Loix fixes & invariables* pour la formation du Fœtus humain, ainſi que pour la formation du Fœtus des différentes eſpeces de brutes vivipares, ont reconnu:

Que cette *formation complette du Fœtus humain*, exige invariablement, chez toutes les différentes Races de l'eſpece raiſonnable, ſoit dans les zones torrides, ſoit dans les zones glaciales, ſoit dans les zones tempérées, dans l'ancien ainſi que dans le nouveau continent, une période d'environ *neuf mois complets*; ſans que la Nature s'écarte jamais notablement de ce terme:

Qu'un enfant peut naître avant ce terme de neuf mois, parce que des cauſes accidentelles peuvent

l'expulser du sein maternel, avant qu'il y soit parvenu à sa complette formation ; & qu'à l'âge de sept mois, ses organes sont déjà assez bien formés, pour laisser espérer qu'il vivra, ainsi que le prouve l'expérience :

Mais qu'un enfant ne peut séjourner notablement au-delà de neuf mois dans le sein maternel, sans un concours de causes accidentelles qui l'y retiennent forcément, & qui, en l'y retenant ainsi, l'y fassent infailliblement périr ; & que tout ce que rapportent les histoires, anciennes ou modernes, au sujet de certaines naissances tardives de onze ou de douze mois, n'est qu'une chimérique dépendance ou une absurde application de l'erreur répandue par Aristote, adoptée par l'ignorance, appuyée par l'infidélité conjugale & par l'intérêt personnel ; & quelquefois tolérée ou favorisée par la législation.

1351. OBJECTION. Les *Loix de la Nature*, sont-elles toujours & universellement, aussi fixes & aussi invariables qu'on le suppose ? Combien de variations ne souffrent-elles pas, ces prétendues loix invariables de la Nature, & dans le regne animal, & dans le regne végétal ? Ou plutôt, ne prend-on pas quelquefois pour Loix de la Nature, des phénomenes particuliers, qui ne méritent aucunement ce titre & ce nom ?

Par exemple, pourquoi veut-on & sur quel fondement prétend-on qu'il y ait une *Période fixe & déterminée* pour la naissance des divers individus de l'espece humaine ; tandis qu'il n'y a point de semblable période, pour leur puberté, pour leur âge mur, pour leur vieillesse ? En Europe, les Filles ne sont nubiles, que vers l'âge de treize ans ; & elles sont dans toute la force de l'âge, à vingt cinq. En Arabie, & dans une foule d'autres contrées méridionales,

elles sont nubiles à l'âge de huit ou neuf ans ; & à vingt-cinq, elles sont vieilles.

De même, pourquoi faut-il qu'il y ait un tems fixe & déterminé pour le développement & pour la formation du Fœtus humain ; tandis qu'il n'y a pas de tems fixe & déterminé pour le développement & pour la formation des différens germes des plantes, dans le sein de la terre ? Dans les pays froids on seme plutôt, & on moissonne plus tard, que dans les pays chauds. Dans un même climat & dans une même terre, le germe du grain de bled, de l'oignon de tulippe, de la patte de renoncule, & ainsi du reste, se développe tantôt en plus & tantôt en moins de tems : selon la différence des circonstances plus ou moins favorables, qui accélerent ou qui retardent ce développement. Pourquoi ne pourra-t-il pas arriver quelque chose de semblable, au germe d'où doit résulter un corps animal ?

RÉPONSE. Il est certain qu'*il y a dans la Nature, des Loix fixes & invariables :* puisque l'existence de ces loix fixes & invariables, nous est attestée & constatée, ainsi que celle des corps, par toute l'autorité de l'expérience & de l'observation ; par toute l'autorité de l'irréfragable témoignage des sens. (502).

I°. Une loi de la Nature ne souffre aucune variation dans ses effets ; quand rien n'en empêche l'influence & l'action. Mais *souvent une loi de la Nature, est contrariée par une autre loi de la Nature ; & alors l'effet de ces deux loix, est le résultat de leur conflit.*

Par exemple, il existe une *Loi de gravitation*, en vertu de laquelle une bombe tend toujours vers le centre de la terre ; & une *Loi d'impulsion*, en vertu de laquelle la même bombe, placée dans un mortier perpendiculaire à l'horizon, doit être élancée vers le zénith, par l'action de la poudre enflammée. Le

mouvement de cette bombe, est le résultat ou le fruit de ces deux loix de la Nature, qui sont fixes & invariables en elles-mêmes; mais qui se contrarient l'une l'autre, pendant tout le tems où la bombe s'éleve, & s'éloigne du centre de la terre.

II°. Puisque la Nature se montre réglée, constante, soumise à des loix fixes & invariables, dans tous les grands phénomenes qu'elle expose à nos observations, & en particulier dans le phénomene de la reproduction de toutes les especes de brutes vivipares; pourquoi seroit-elle ainsi contraire à elle-même, dans la reproduction de l'espece humaine?

On ne sauroit apporter aucune raison quelconque, qui prouve directement ou indirectement que la marche de la Nature puisse ou doive être moins uniforme & moins réguliere, dans la formation du Fœtus humain; que dans la formation du fœtus des différentes especes de brutes vivipares. Et puisque l'expérience démontre que la formation de celui-ci, dans une même espece quelconque, est soumise à des loix fixes: quelles preuves décisives & triomphantes ne faudroit-il pas, pour soumettre la formation de celui-là, à des loix variables?

Ainsi, *la formation de l'Enfant, dans le sein de sa mere, est & doit être assujettie à des loix invariables, à une période fixe & déterminée*: autant que la formation du Faon, dans le sein de la biche; autant que la formation de l'Agneau, dans le sein de la brebis; & ainsi du reste: par la raison que les loix de la reproduction animale, sont & doivent être aussi immuables que la Nature elle-même; & que ces loix de la reproduction animale, ne sont pas plus contrariées dans l'espece humaine, que dans les brutes vivipares.

III°. *Il n'y a pas de période fixe & déterminée, dans l'Espece humaine, pour la puberté, pour l'âge*

mûr, *pour la vieillesse :* parce que ces divers états dépendent en grande partie, d'une infinité de causes extrinseques & accidentelles, qui agissent immédiatement sur l'individu; & qui accélerent en lui & pour lui dans un climat, ce qu'elles retardent dans l'autre.

Un climat plus ou moins chaud, une atmosphere plus ou moins favorable à l'économie animale, des alimens plus ou moins salubres, plus ou moins actifs, plus ou moins électrisans, plus ou moins propres à développer ou à user les organes, peuvent opérer une très-grande diversité de phénomenes, dans l'Espece humaine; depuis l'enfance jusqu'à la vieillesse.

Mais il n'en est pas de même pour le Fœtus humain, dans le sein maternel. Là, borné à végéter, & jouissant d'une température toujours uniforme, en été comme en hiver, en Laponie ainsi qu'en Arabie; il est indépendant de toutes les variations qui peuvent avoir lieu au-dehors, & qui n'ont aucune prise sur lui. Là, ainsi que le germe de l'œuf sous la poule qui le couvre, il a son ordre de choses à part; & il n'a besoin, pour sa végétation, que d'un certain degré de *chaleur animale*, qui est toujours sensiblement le même dans l'espece humaine, en quelque climat que ce soit; & d'une *liqueur nourriciere* qui, déjà élaborée & décomposée dans les moules & dans les alambics naturels de la mere, & s'élaborant & se décomposant de nouveau dans les moules & dans les alambics naturels du Fœtus, ne retient que fort peu de ces variétés accidentelles que peut avoir données aux substances d'où elle dérive, la différence du sol & du climat qui les ont fait naître.

IV°. S'il y a quelque différence réelle dans l'espece humaine, entre une mere & une autre mere

à l'égard du degré de chaleur animale, & à l'égard de la qualité du ſuc nourricier, d'où dépend la formation du fœtus : on peut aſſurer que cette différence n'eſt pas aſſez conſidérable pour faire varier notablement le tems marqué par la Nature, pour cette formation du fœtus. Car, puiſque cette inégalité de tems, eſt renfermée dans des limites très-étroites, chez toutes les eſpeces de brutes ; pourquoi ne le ſeroit-elle pas de même, chez l'eſpece humaine ?

V°. Dans la reproduction des *différentes eſpeces de brutes ovipares*, la Nature ſuit auſſi des loix fixes & invariables ; & l'expérience nous atteſte & nous apprend que la formation du fœtus exige environ quatre ſemaines d'incubation, pour l'œuf de la dinde ; vingt ou vingt-un jours, pour l'œuf de la poule ; environ douze jours, pour l'œuf du ſerin ; & ainſi du reſte.

Quoique les loix de la Nature ſoient incomparablement plus contrariées par les cauſes extérieures & accidentelles, dans la formation du *Fœtus des eſpeces ovipares*, que dans la formation du *Fœtus de l'eſpece humaine* ; il eſt certain que la différence, entre le tems le plus long & le tems le plus court de la complette formation de celui-là, dans une même eſpece quelconque, eſt fort peu conſidérable. Pourquoi cette différence de tems, ſeroit-elle auſſi conſidérable qu'on a voulu l'imaginer, dans la complette formation de celui-ci ?

VI°. La *végétation des Plantes*, dans ce qui concerne le développement primitif de leurs germes, eſt ſoumiſe auſſi ſans doute, à des loix fixes & invariables : qui operent toujours de la même maniere, quand elles ne ſont pas diverſement favoriſées ou contrariées par d'autres loix de la Nature.

Mais cette végétation des plantes, dans le déve-

loppement primitif de leurs germes, est comme infiniment dépendante & du différent degré de chaleur qui les affecte, & du différent degré d'humidité qui les pénetre, & de la différente qualité du sol qui leur sert comme de matrice, & d'une foule d'autres causes accidentelles, qui ont une prise immédiate sur elles, qui favorisent & accélerent leur végétation dans un tems & dans un lieu, & qui dans un autre lieu & dans un autre tems la contrarient & la retardent : ce qui n'a point lieu de même, ainsi que nous l'avons expliqué, dans la végétation du fœtus animal, du moins dans les especes vivipares.

Ainsi, il n'y a aucune induction à tirer, du *développement du germe des Plantes*, au développement du Fœtus animal : sur-tout dans l'espece humaine, & dans les différentes especes de brutes vivipares.

VII°. La raison la plus imposante sur laquelle on puisse se fonder pour assigner une *Période variable à la formation du Fœtus humain*, dans le sein maternel ; c'est qu'en différens tems & en différens lieux, les Puissances législatrices ont quelquefois regardé comme légitimes, des enfans nés onze ou douze ou quinze mois après la mort de leurs peres.

Mais les Puissances législatrices, en donnant légalement une légitimité civile, ne donnent pas une légitimité naturelle. S'il dépend d'elles d'expliquer, d'interpréter, de changer, comme il leur plaît, les loix nationales : leur pouvoir ne s'étend pas de même sur les loix de la Nature, qui sont par-tout immuables & invariables comme elle.

1352. REMARQUE. Le Fœtus humain, dans le sein maternel, est sujet à contracter certaines marques accidentelles, que l'on nomme *Envies* ; & que le préjugé populaire attribue aveuglément à certaines impressions caractérisées de desir ou de frayeur, qu'a

éprouvées la mere, pendant sa grossesse : quoiqu'elles ne soient au fonds, que des jeux bizarres de la Nature, que des excroissances irrégulieres & informes, dans lesquelles l'imagination étonnée de la mere croit voir une vraie ressemblance avec tels & tels objets particuliers qu'elle désigne ; & dans lesquelles un observateur philosophe ne voit jamais rien de semblable. (*Phys.* 559).

« Comme nos *Sensations* ne ressemblent en rien » aux objets qui les causent, dit l'illustre de Buffon : » il est impossible que le desir, la frayeur, l'hor» reur, qu'aucune passion, en un mot, aucune émo» tion intérieure, puisse produire des représenta» tions réelles de ces mêmes objets. (489 & 491).

» Et l'Enfant étant à cet égard, aussi indépendant » de la mere qui le porte, que l'Œuf l'est de la » poule qui le couve ; je croirai tout aussi volon» tiers, ou tout aussi peu, que l'imagination d'une » poule qui voit tordre le col à un coq, produira » dans les œufs qu'elle ne fait qu'échauffer, des » poulets qui auront le col tordu : que je croirois » l'histoire de cette femme qui, ayant vu rompre » les membres à un criminel, mit au monde un en» fant dont les membres étoient rompus.

» Mais supposons pour un instant, que ce fait » soit arrivé. Je soutiendrai toujours que l'imagi» nation de la mere n'a pas pu produire cet effet. » Car, quel est l'effet du saisissement & de l'hor» reur ? Un mouvement intérieur, une convulsion, » si l'on veut, dans le corps de la mere : qui aura » secoué, ébranlé, comprimé, resserré, relâché, » agité la matrice. Que peut-il résulter de cette agi» tation ? Rien de semblable à la cause. Car, si cette » agitation est très-violente : on conçoit que le » fœtus peut recevoir un coup qui le tuera, qui le » blessera, ou qui rendra difformes quelques-unes

» des parties qui auront été frappées avec plus de » force que les autres. Mais comment concevra-t-on » que ce mouvement, cette commotion communi» quée à la matrice, puisse produire dans le fœtus, » quelque chose de *semblable à la pensée de la mere*: » à moins que de dire, avec Harvey, que la ma» trice a la faculté de concevoir des idées, & de » les réalifer sur le fœtus?

» Le Fœtus n'a, comme nous l'avons dit, rien » de commun avec la mere. Ses fonctions en sont » indépendantes: il a ses organes, son sang, ses » mouvemens; & tout cela lui est propre & parti» culier. La seule chose qu'il tire de sa mère, est » cette liqueur ou lymphe nourriciere, que filtre » la matrice. Si cette lymphe est altérée, si elle est » envenimée du virus vénérien: l'enfant devient » malade; & on peut penser que toutes les mala» dies qui viennent du vice ou de l'altération des » humeurs, peuvent se communiquer, de la mere » au fœtus. (1349).

» On sait en particulier que la vérole se commu» nique; & on n'a que trop d'exemples d'enfans » qui sont, même en naissant, les victimes de la dé» bauche de leurs parens. Le virus vénérien atta» que les parties les plus solides des os; & il paroît » même agir avec plus de force, & se déterminer » plus abondamment, vers ces parties les plus so» lides, qui sont toujours celles du milieu des os. » Car on sait que l'ossification commence par cette » partie du milieu, qui se durcit la premiere, & » s'ossifie long-tems avant les extrêmités de l'os. Je » conçois donc que, si l'enfant dont il est question, » a été, comme il est très possible, attaqué de cette » maladie, dans le sein de sa mere; il a pu se faire très» naturellement qu'il soit venu au monde avec les » os rompus dans leur milieu: parce qu'ils l'auront

» en effet été, dans cette partie, par le virus vé-
» nérien.

» Le Rachitisme peut aussi produire le même effet. » Il y a, au Cabinet du Roi, un squelette d'enfant » rachitique, dont les os des bras & des jambes, » ont tous des calus dans le milieu de leur longueur. » A l'inspection de ce squelette, on ne peut guère » douter que cet enfant n'ait eu les os des quatre » membres rompus, dans le tems que la mere le » portoit. Ensuite les os se sont réunis, & ont » formé ces calus.....

» Comme il est souvent question, dans le monde, » de ces *marques des enfans*; & que dans le monde, » les raisons générales & philosophiques font moins » d'effet qu'une historiette : il ne faut pas compter » qu'on puisse jamais persuader aux femmes, que » les marques de leurs enfans n'ont aucun rapport » avec les *envies qu'elles n'ont pu satisfaire*. Cepen- » dant, ne pourroit-on pas leur demander, avant » la naissance de l'enfant, quelles ont été les envies » qu'elles n'ont pu satisfaire; & quelles seront par » conséquent, les marques que leur enfant portera? » J'ai fait quelquefois cette question; & j'ai fâché » les gens, sans les avoir convaincus ».

ÉTAT DE DÉPÉRISSEMENT.

1353. OBSERVATION. Après avoir conçu comment s'opere l'accroissement, il n'est pas difficile de concevoir comment s'opère le dépérissement: soit dans le corps humain, soit dans le corps des brutes. Il ne faut pour cela, que faire attention aux variations de rapport, qui doivent naturellement arriver au corps animal, entre la *force expansive* du cœur, ou de ce qui en tient la place; & la *force résistante* des membres. (1348).

Le corps humain va nous servir d'exemple géné-

ral en ce genre ; & il sera aisé d'appliquer ce que nous allons en dire, avec les restrictions & les modifications convenables, au corps des différentes especes de brutes.

I°. A mesure que l'Individu humain avance en âge, sur-tout depuis qu'il est parvenu à son entier & complet accroissement ; *les différentes parties de son corps, croissent sans cesse, d'un jour à l'autre, d'une année à l'autre, en consistance & en roideur* : ainsi que le prouve l'expérience, & que doit l'opérer la nature des choses.

Dans la machine animale, en vertu des loix de la gravitation, en vertu de l'action impulsive du sang & des humeurs, en vertu de la pression & de la réaction des muscles & des nerfs : une foule de petits Vaisseaux, s'altere & se dénature sans cesse ; se change insensiblement & peu à peu, en tout autant de petites fibres impénétrables aux liquides ; & en se métamorphosant ainsi, fait périr une partie salutaire des voies imperceptibles de la circulation & de la nutrition.

Les divers Liquides, tels que le chyle, la bile, le sang, & ainsi du reste, en devenant de jour en jour moins onctueux & moins coulans, contractent plus facilement des adhérences nuisibles ; s'insinuent avec moins d'aisance, dans leurs conduits moins accessibles & plus résistans ; circulent avec plus d'effort & avec moins de liberté.

Cette substance membraneuse, qu'on nomme le Tissu cellulaire, & qui, divisée en petites cellules, & formée comme en réseau, s'étend par tout le corps ; fournissant aux différentes parties, tantôt une enveloppe onctueuse qui les conserve & les nourrit, tantôt un lien souple & solide, qui les soutient & les unit, sans les priver de leur mobilité naturelle : le Tissu cellulaire, dis-je, susceptible de

variations & d'altérations, acquiert sans cesse plus d'épaisseur & plus de roideur; devient, d'un jour à l'autre, d'une année à l'autre, moins flexible, plus résistant, moins propre à être pénétré par les différens liquides, d'où dépend sa subsistance, son action, sa réaction, sa perfection.

Les Cartilages, ces corps fermes & solides, qui semblent ne différer de la nature des os, que par leur moins de consistance & de roideur, souples & élastiques, dans le bel âge, vont en se durcissant toujours de plus en plus, à mesure qu'on s'en éloigne. Un grand nombre d'entr'eux, en vient même jusqu'à s'ossifier entierement; & à dénaturer par-là, une portion notable de l'économie animale.

Le Poûmon, ce très ample & très-léger viscere, merveilleux assemblage d'une infinité de petites vessies & de petits vaisseaux aériens, à qui l'action & la réaction de l'air donne successivement moins de souplesse & plus d'inflexibilité, devient de moins en moins susceptible d'une dilatation aisée & facile; résiste de plus en plus à l'éjaculation périodique & réguliere du sang, que lance dans lui le ventricule droit du cœur; & par cette résistance toujours croissante, après avoir successivement affoibli & ralenti l'action méchanique du cœur, de ce viscere essentiel d'où dépend le jeu de toute l'économie animale, il parvient enfin à la détruire & à l'anéantir. (*Phys.* 540).

Le Sang lui-même, ce liquide, qui est le résultat de tous les autres liquides, cette substance qui renferme le suc nourricier de tout le reste des substances: le Sang, qui, jusques vers l'âge de trente ou trente-cinq ans, croît en quantité & en volume, sans décroître sensiblement en qualité & en perfection, cesse enfin d'augmenter en force, dans la même proportion que ses conduits augmentent en résistance: & cédant peu à peu aux obstacles qu'il

rencontre

rencontre dans une foule de passages ; ne va plus se lubréfier & se perfectionner dans une partie de ses laboratoires primitifs ; perd successivement de sa fluidité & de son activité ; dégénere enfin en une substance moins onctueuse, plus terreuse, & par-là même plus propre à essuyer des résistances dans sa circulation qui, devenant moins libre & moins complette, trouble & altere enfin l'économie animale.

II°. De tout cela, que doit-il résulter, & que résulte-t-il en effet ? Il en résulte qu'après que la nature est arrivée à son entier développement, *la Force active du cœur & du sang, doit toujours aller en décroissant ; tandis que la Force résistante des membres doit aller toujours en croissant* : & par-là même ; que ces deux forces opposées doivent enfin parvenir à un terme, où l'action de la premiere sera nulle, par rapport à l'action de la seconde.

Delà une altération graduelle, quoique souvent insensible pendant un tems plus ou moins long, dans le méchanisme physique par où s'opere la trituration des alimens, leur digestion, leur transformation en sucs nourriciers : sucs destinés à réparer les pertes sensibles & insensibles que fait sans cesse la nature animale.

Delà un affoiblissement & un appauvrissement successif, quoique souvent imperceptible pendant un tems assez considérable, dans toutes les parties les plus essentielles de l'organisation vitale : par exemple, dans les nerfs, dans les muscles, dans tous les organes du sentiment & du mouvement.

Delà, au bout d'un tems plus ou moins long, une contraction & un affaissement dans les cartilages & dans les os, dont les *parties solides*, n'étant plus écartées & soutenues comme auparavant par la substance nutritive qui en emplissoit les pores,

s'affaissent sous le poids qu'elles portent; se rapprochent les unes des autres; s'infléchissent & se courbent en différens sens: &, en dérangeant l'ordre & l'état naturel des choses, rendent moins facile & plus imparfaite la circulation des humeurs, du sang, des esprits vitaux; gênent & alterent de plus en plus toute l'économie des fonctions animales.

Delà, indépendamment de toutes les autres causes de destruction, qui peuvent assaillir accidentellement l'Individu au-dedans & au-dehors de lui-même, la vieillesse, le dépérissement, la dissolution, la mort; ou la séparation de la substance immatérielle, d'avec la substance organisée, dont cesse & finit l'organisation. (1061 & 1345).

Dans l'espece humaine, & dans la plupart des especes de brutes, cette séparation s'effectue, & la vie finit; au moment même où cesse l'*Action du cœur:* action de laquelle émane primitivement, & avec laquelle s'anéantit universellement & sans retour, tout le jeu de l'économie animale.

RÉSULTAT GÉNÉRAL DE TOUTE LA THÉORIE DE L'AME, OU

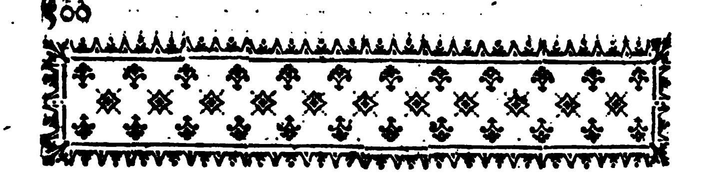
CONCLUSION. L'*Ame Humaine* & l'*Ame de la Brute*, tels sont les deux intéressans objets que nous avions à observer & à analyser! Elles animent l'une & l'autre, une Substance matérielle & organisée: sans avoir rien de commun avec elle, en genre de nature. La premiere s'annonce, par ses opérations, comme une Substance sensible & intelligente. Par ses opérations, la seconde se montre comme une Substance bornée au sentiment, & privée de toute intelligence.

Il est démontré, par l'observation & par l'ana-

lyse des phénomenes, que l'Ame humaine est une *Substance spirituelle.*

Par l'observation & par l'analyse des phénomenes, il paroît très-vraisemblable, il paroît même comme démontré, que l'Ame des brutes est une *Substance intermédiaire, entre la matiere & l'esprit*; essentiellement différente, en genre de nature, & de celle-là, & de celui-ci.





THÉORIE DES ÊTRES INSENSIBLES, OU COURS COMPLET DE MÉTAPHYSIQUE, SACRÉE ET PROFANE.

SEPTIEME TRAITÉ.

THÉORIE MÉTAPHYSIQUE DE LA MATIERE.

1354. OBSERVATION. J'ENTENDS par *Matiere*, quelle qu'en soit & l'essence & la nature, toutes les substances sensibles, qui composent ce visible Univers : toutes les substances qui, par leur réunion en une plus ou moins grande masse, en un plus ou moins grand volume, sont capables d'affecter en quelque maniere que ce soit, quelqu'un de nos sens ; ou de lui occasionner un ébranlement organique quelconque, qui puisse donner lieu à notre

ame, d'en connoître & d'en sentir ou l'existence ou la nature.

I°. La Matiere est en prise & aux spéculations métaphysiques, qui n'ont pour base & pour fondement que le *témoignage des Idées* ; & aux observations physiques, qui dépendent du *témoignage des Sens*.

Nous l'avons déjà considérée sous ce dernier rapport, dans tout notre Cours de Physique. Il nous reste à l'envisager sous le premier rapport, dans ce dernier traité de notre Cours de Métaphysique.

Il est évident que la Matiere, sous certains points de vue, est du ressort de la Métaphysique : parce que tout n'est pas *Etre sensible* dans la matiere. Par exemple, quelle est l'essence de la matiere ? Quelle est la nature des Accidens sensibles de la matiere ? Voilà des objets sur lesquels les Sens n'ont point de prise, sur lesquels l'expérience & l'observation n'ont aucunes lumieres à nous donner. Ces objets sont donc du district ou du ressort de la Métaphysique ; qui a pour objet, les êtres quelconques dont la connoissance est indépendante du rapport ou du témoignage des sens.

II°. Les spéculations de la Métaphysique, au sujet de la Matiere, peuvent toutes se réduire foncièrement à ces quatre questions ; qui concernent son Essence, sa Qualité sensible, son Existence, son Action.

En quoi consiste l'*Essence de la Matiere* : ou qu'est-ce que cette propriété intrinseque à sa nature, qui la constitue matiere, plutôt qu'autre chose ?

En quoi consiste la *Qualité sensible de la Matiere* : ou qu'est-ce que cette propriété, intrinseque ou extrinseque à sa nature, qui la rend propre à affecter nos sens ?

La Matiere, que nous voyons existante, a-t-elle

toujours existé : ou a-t-elle eu un *Commencement d'existence* ?

La Matiere, que nous voyons agissante, a-t-elle, par elle-même, une *Energie intrinseque*, qui soit le vrai principe, la vraie cause efficiente de son action : ou doit-elle tout ce qu'elle a d'action, à quelque cause distinguée d'elle, à quelque cause étrangere à sa nature ?

III°. Parmi ces *quatre questions* ; les deux dernieres, par l'exigence naturelle des choses, ont été déjà précédemment discutées & décidées, dans les traités de Dieu & de l'Ame humaine, avec lesquels elles ont un rapport essentiel. Là, nous avons suffisamment fait voir & sentir, d'après l'idée même des choses, ou d'après le principe fondamental de toutes les connoissances humaines (417) ;

Que la Matiere, par elle-même & de son propre fonds, n'est qu'une *Substance inerte* ; & que tout ce qu'elle a d'action, elle l'emprunte & le tient nécessairement d'une Cause étrangere à sa nature : (759, 762, 880, 895, 1070, 1216, 1221, 1222) :

Que la Matiere, par elle-même & de son propre fonds, n'est qu'une *Substance aveugle*, essentiellement incapable de pensée & de sentiment, essentiellement incapable de former des desseins, de concevoir des combinaisons, de se régir par des Loix fixes, de s'arranger & de s'organiser, comme nous la voyons organisée & arrangée ; & que tout ce que nous admirons d'ordre, de symétrie, de proportion, dans la Nature visible, émane & doit nécessairement émaner d'une Substance infiniment active & infiniment intelligente, qui n'a rien & qui ne peut rien avoir de commun, en genre de nature, avec l'aveugle & inerte Matiere : (765, 795, 877, 897, 1042, 1046, 1049, 1068, 1216, 1222, 1226) :

Que la Matiere n'a point existé de toute éternité; & qu'elle n'a commencé à exister, au commencement des tems, que par une *Création proprement dite*; que par l'action libre & efficace d'un Etre essentiellement distingué d'elle, d'un Etre éternellement existant par l'essentielle exigence & par l'infinie activité de sa nature. (759, 798, 881, 884, 899, 900).

IV°. Il ne nous reste donc ici à examiner, au sujet de la Matiere, que ce qui concerne & *son Essence* & *sa Qualité sensible*. Tel va donc être l'objet de ce traité: que nous terminons en montrant, dans une succincte section à part, la liaison & les rapports de la Métaphysique avec la Physique.

PREMIERE SECTION.

L'ESSENCE DE LA MATIERE.

1355. OBSERVATION LA Nature a ses mysteres, de même que la Religion. Etre étonné ou révolté de trouver des mysteres dans l'une ou dans l'autre, c'est n'avoir pas encore bien commencé à philosopher. Ainsi que l'Océan, l'Esprit humain a des limites & des bornes, qu'il ne lui est pas permis de franchir. Tu viendras jusques-là, semble avoir dit à l'un & à l'autre, l'Etre incréé & créateur: & là, Océan, tu briseras tes flots écumans; & là, Esprit humain, s'arrêteront & échoueront tes élans audacieux. *Usque hùc venies & non procedes ampliùs; & hìc confringes tumentes fluctus tuos.* Job. 38.

Parmi les différens mysteres de la Nature matérielle, il en est un qui est comme universellement

inhérent à toutes ses parties : c'est le mystere de son essence. Qu'est-ce que l'*Essence de la matiere*; ou qu'est-ce que cette propriété intrinseque, qui fait que telle substance est matiere, plutôt qu'esprit, plutôt que telle autre substance différente & de l'esprit & de la matiere ?

Voilà une de ces questions sur lesquelles on est d'autant plus embarrassé, qu'on a plus de lumieres philosophiques ! Voilà le fameux problême qu'ont si infructueusement tenté de résoudre, avec les plus grands efforts de génie, les plus sublimes & les plus profonds Philosophes des différens siecles & des différentes nations ! La Nature s'est toujours obstinée à leur cacher un secret, qu'ils ont en vain cherché à lui arracher ; à leur voiler un mystere, qu'ils se sont en vain efforcés de dévoiler.

Divers sentimens des Philosophes, sur l'Essence de la Matiere.

1356. OBSERVATION. Tout ce qu'a imaginé le génie philosophique, pour assigner & pour déterminer cette propriété spécifique & caractéristique, qui constitue l'*Essence de la Matiere*, qui fait que telle & telle substance est matiere, plutôt qu'esprit, ou que telle autre substance différente de l'esprit & de la matiere, se réduit à cinq hypotheses, ou à cinq suppositions, que nous allons succinctement exposer & examiner.

De l'exposition & de l'examen de ces cinq hypotheses, qui paroissent embrasser tout ce que l'Esprit humain peut imaginer & concevoir de plus philosophique, pour résoudre le grand problême de l'Essence de la matiere : il résultera que cette essence de la matiere, ou que cette *propriété spécifique & caractéristique* qui détermine intrinsequement la matiere à

être matiere, est encore & sera vraisemblablement toujours inconnue à l'esprit humain.

LA TRIPLE DIMENSION DÉTERMINÉE.

1357. SENTIMENT I. Descartes plaça l'Essence de la Matiere, dans la *triple dimension déterminée ;* ou dans une étendue actuelle & déterminée en longueur, en largeur, en profondeur. Dans cette hypothese, ou selon cette opinion, l'Essence d'un corps quelconque, croît ou diminue, dans le même rapport que croît ou que diminue l'étendue actuelle & déterminée de ce corps. D'où il s'ensuit nécessairement, selon Descartes ;

I°. Que *la Compénétration répugne ;* ou qu'il est absolument impossible que deux corps occupent un même espace. Sans quoi, dit-il, deux corps qui ont nécessairement deux essences, ne seroient qu'une unique & même essence : puisqu'ils seroient identifiés l'un & l'autre, avec une même & unique étendue déterminée, qui constitue formellement leur essence.

II°. Que *la Reproduction répugne également ;* ou qu'il est absolument impossible qu'un unique & même corps soit à la fois & en même tems en deux lieux différens ; par exemple, à Paris & à Rome, dans le ciel & sur la terre. Sans quoi, dit-il, un unique & même corps, ou une unique & même essence, seroit identifié avec deux étendues différentes ; & par conséquent, avec deux essences différentes ; ce qui, d'un corps unique, feroit un corps non unique ; d'une unique essence, feroit absurdement deux essences.

1358. REMARQUE I. Sans examiner encore si la Compénétration & la Reproduction sont ou ne sont pas des choses possibles ; nous allons donner

ici une idée nette & précise de ce qu'entendent par ces deux termes, & ceux qui attaquent & ceux qui admettent la réalité de leur objet.

I°. La *Compénétration* est ou est supposée être l'existence de plusieurs élémens de matiere, l'un dans l'autre.

Par exemple, il y aura compénétration, si un élément *a* existe dans un autre élément *b*; ou si ces deux premiers élémens existent dans un troisieme élément *n*: sans que ces élémens, qui occupoient des espaces distincts avant leur compénétration, & qui n'occupent plus qu'un seul de ces espaces distincts après leur compénétration, perdent rien de leur essence réelle: sans que ces mêmes élémens cessent en rien d'être intrinsequement tout ce qu'ils étoient, en prenant ainsi une nouvelle maniere d'exister, en devenant ainsi compénétrés l'un dans l'autre.

Par exemple encore, supposons deux globes de marbre, d'un pouce de diametre chacun, sans aucun pore & sans aucun vuide quelconque. Si la Toute-puissance divine place le premier globe dans le second; en telle sorte que ces deux globes ensemble n'occupent précisément que le même espace qu'occupoit le second: ces deux globes seront compénétrés l'un dans l'autre.

On voit par-là, que la Compénétration n'a rien de commun avec la Condensation & avec la Compression: phénomenes physiques, qui se bornent à rapprocher les unes des autres, les parties intégrantes d'un corps, sans les compénétrer les unes dans les autres.

II°. La *Reproduction* est ou est supposée être l'existence d'un unique & même corps, en plusieurs lieux différens, dans un même & unique instant.

Par exemple, si la Toute-puissance divine peut

faire & fait enſorte qu'un même corps quelconque, tel que ma montre ou mon fauteuil ou ma chambre, exiſte à la fois & au même inſtant à Paris & à Rome, ou dans Saturne & dans Jupiter : ce corps ſera reproduit.

Selon la commune doctrine de la Religion Chrétienne-Catholique, le Corps adorable de l'Homme-Dieu, exiſte à la fois & en même-tems, par voie de réproduction, & par une ſuite permanente de miracles, au ciel & ſur la terre, dans une hoſtie conſacrée à Paris & dans une hoſtie conſacrée à Rome ; ſans devenir multiple, en devenant reproduit ; ſans ceſſer d'être intrinſequement un même & unique Corps individuel, tout le Corps & le ſimple Corps de l'Homme-Dieu, en exiſtant à la fois en pluſieurs lieux différens.

1359. REMARQUE II. Pour faire bien voir & bien ſentir en quoi & comment la Compénétration differe de la Compreſſion & de la Condenſation : il ſuffira de donner une idée nette & préciſe de ces deux dernieres ; & de comparer cette idée, avec celle que nous avons donnée de la premiere.

I°. La *Compreſſion* eſt une opération phyſique, par laquelle les parties intégrantes d'un corps, ſont forcées de ſe rapprocher les unes des autres, & de laiſſer de moins grands vuides entr'elles ; en vertu d'une preſſion méchanique à laquelle elles ne peuvent réſiſter.

II°. La *Condenſation* eſt une opération phyſique, par laquelle les parties intégrantes d'un corps, ſe rapprochent les unes des autres, en vertu de leur affinité naturelle : quand quelque Fluide inviſible, qui étoit interpoſé entre les parties intégrantes de ce corps, & qui les empêchoit de s'approcher & de s'unir ſelon toute leur tendance naturelle, vient à

s'échapper du sein de ce corps. L'opposé de la Condensation, c'est la Dilatation. (*Phys.* 203 & 206).

La compression & la condensation ne sont également l'une & l'autre, qu'un rapprochement des parties intégrantes, dans un corps quelconque ; rapprochement opéré par les forces méchaniques, dans celle-là ; par les simples forces de la Nature, dans celle-ci.

III°. Tous les corps solides sont naturellement susceptibles de compression. Tous les corps, solides ou liquides ou fluides, sont naturellement susceptibles de condensation.

Mais la *Compénétration* ne peut avoir lieu, dans aucun corps quelconque, sans un vrai miracle, & sans un miracle de la premiere classe.

LA TRIPLE DIMENSION INDÉTERMINÉE.

1360. SENTIMENT II. Les Disciples Catholiques de Descartes, voyant que le sentiment de leur Maître, étoit incompatible avec quelques vérités fondamentales que suppose ou qu'entraîne nécessairement le dogme de l'Eucharistie, placerent ou firent consister l'Essence de la matiere, dans la *triple dimension indéterminée & variable.* En réformant ainsi le sentiment de Descartes, ils crurent l'avoir concilié & avec la raison & avec la foi.

Dans ce sentiment ainsi réformé, une quantité déterminée de matiere quelconque, par exemple, un pied cubique de marbre, en le supposant sans pores & sans vuides, n'a point pour essence, l'étendue déterminée d'un pied cubique, ou le résultat de ses trois dimensions, longueur, largeur, & profondeur. Mais il a pour essence, une étendue quelconque, une *étendue indéterminée*, une étendue variable, une étendue qui peut croître ou décroître à l'infini : sans que ce corps, qui est nécessairement

identifié avec ſon eſſence ; change & varie en lui-même, en genre d'eſſence, dans tous les changemens poſſibles d'étendue, qu'il peut éprouver.

Par-là ; leur ſentiment ſe concilie, diſent-ils, & avec la compénétration & avec la reproduction : avec la *Compénétration* ; puiſqu'en ſuppoſant que le corps de l'Homme-Dieu, ainſi que tout autre corps, ait pour eſſence une étendue indéterminée ; ce corps ne ceſſera point d'être lui-même, ce corps ne perdra rien de ſon eſſence, en ſe trouvant réduit, par le miraculeux phénomene de la compénétration, à une triple dimenſion comme infiniment petite, dans une hoſtie conſacrée, ou dans une portion à peine ſenſible d'une hoſtie conſacrée : avec la *Reproduction*, puiſqu'en ſuppoſant pour eſſence au corps de l'Homme-Dieu, ainſi qu'à tout autre corps, une étendue ou une triple dimenſion indéterminée ; ce corps peut, ſans changer en rien d'eſſence, ſans ceſſer d'être complettement & uniquement ce qu'il eſt, conſerver l'étendue naturelle qu'il a dans le ciel, & acquérir de plus l'étendue accidentelle qu'il aura dans vingt ou trente millions d'hoſties conſacrées ſur la terre.

L'IMPÉNÉTRABILITÉ DES PARTIES.

1361. SENTIMENT III. L'ingénieux réformateur du ſyſtême d'Épicure, Gaſſendi ſe figura & ſe repréſenta la Matiere, ſous l'idée d'une infinité d'*Elémens étendus & indiviſibles*, aſſemblés ou épars dans le Vuide infini. Et en méditant ſur l'Eſſence de la matiere, ou ſur cette propriété ſpécifique & caractériſtique qui la différencie, qui la diſtingue de toute autre eſpece de choſes, de tout ce qui n'eſt pas matiere ; il crut trouver cette propriété, dans l'Impénétrabilité des parties qui la conſtituent.

Dans ſes ſpéculations ſur l'*Eſſence de la Matiere*,

Gassendi paroît avoir procédé & raisonné ainsi. L'Essence de la matiere doit consister dans quelque propriété intrinseque, qu'elle ait toujours, & par où elle puisse toujours différer de toute autre espece de substance. Or, telle est, dans la matiere, l'*Impénétrabilité de ses parties.*

I°. L'impénétrabilité des parties, aura-t-il dit d'abord; est une *propriété constante & permanente de la Matiere.* Car;

En observant la matiere, l'on découvre ou l'on juge qu'il est possible de la comprimer, de la condenser, d'en rapprocher indéfiniment les parties: mais qu'il est impossible de parvenir jamais à en compénétrer les parties; ou à faire ensorte que l'une de ces parties, existe dans l'autre.

L'on découvre ou l'on juge de même, qu'un élément quelconque de la matiere, a toujours inamissiblement la propriété d'exister exclusivement dans lui-même; ou d'exclure, de l'espace déterminé qu'occupe sa substance, tout autre élément quelconque.

Delà il lui parut résulter que l'*impénétrabilité des parties de la matiere*, est démontrée à la fois par l'expérience & par l'observation?

II°. L'impénétrabilité des parties, aura-t-il dit ensuite, est une *propriété intrinseque de la matiere, par où elle differe de toute autre espece de choses.* Car,

Par-là, elle differe de l'espace pur: qui a & de l'étendue & des parties ainsi que la matiere; mais qui est pénétrable, & dans son tout, & dans toutes ses parties.

Par-là, elle differe de la substance divine, de la substance des esprits créés, de la substance des ames des brutes, de toutes les substances immatérielles quelconques: qui sont, & sans étendue, & sans parties réelles; ou dont l'étendue & les parties, si

l'on veut y en imaginer ou y en suppoſer, ne ſont aucunement impénétrables. (358 & (1079).

1362. REMARQUE. Cette ſpéculation eſt très-philoſophique dans ſes principes : mais elle ne l'eſt pas de même, dans ſon application. Il eſt certain qu'il y a, dans la Matiere, quelque *propriété caractériſtique*, qui conſtitue ſon eſſence, qui fait qu'elle eſt matiere ; plutôt que telle autre eſpece de ſubſtance ; & que cette propriété caractériſtique, connue ou inconnue, ne peut manquer d'être quelque propriété ou qualité intrinſeque, qu'elle ait toujours, & par où elle ſoit toujours eſſentiellement diſtinguée de toute autre eſpece de ſubſtance. Mais il eſt faux que cette propriété caractériſtique de la matiere, conſiſte dans l'impénétrabilité de ſes parties : comme nous le ferons voir bientôt.

I°. Dans nos obſervations & dans nos ſpéculations ſur la Matiere ; la premiere choſe qui ſe préſente & à nos ſens & à nos idées, c'eſt ſon *Etendue* & ſon *Impénétrabilité* : deux propriétés qui reviennent fonciérement à une même & unique propriété. Delà nous inférons, & nous inférons très-bien, que l'étendue & l'impénétrabité ſont l'apanage de la Matiere dans ſon état naturel.

Mais, pour faire de cette étendue ou de cette impénétrabilité, l'*eſſence de la Matiere* : il faudroit faire voir qu'elles ont lieu de même, dans un état miraculeux des choſes ; & qu'il répugne que la matiere perde jamais cette étendue ou cette impénétrabilité, que nous y obſervons dans ſon état naturel.

II°. Ce ſentiment de Gaſſendi, ne differe que de nom, de celui de Deſcartes : ils reviennent fonciérement l'un & l'autre, à la même choſe.

Car, qu'eſt-ce que l'*Impénétrabilité* d'un corps, ou d'un élément matériel ; ſi ce n'eſt la propriété qu'il a

d'occuper exclusivement un espace déterminé; ou d'occuper cet espace déterminé, en telle sorte qu'il en exclue nécessairement tout autre corps, tout autre élément matériel?

Et pourquoi un corps ou un élément sera-t-il ou paroîtra-t-il nécessairement impénétrable : si ce n'est parce qu'il a ou qu'il paroît avoir une *Etendue inamissible*, qui met un invincible obstacle à l'existence d'un autre corps ou d'un autre élément, dans le même lieu qu'il occupe?

L'EXIGENCE D'ÉTENDUE ET D'IMPÉNÉTRABILITÉ.

1363. SENTIMENT IV. Dans toutes les idées que nous avons de la Matiere, l'étendue & l'impénétrabilité tiennent toujours le premier rang; & il semble qu'on ne peut absolument les exclure de l'Essence de la matiere; où elles ne sauroient manquer d'entrer pour quelque chose, en quelque maniere que ce soit. Delà l'opinion d'une certaine classe de Philosophes, qui font consister l'Essence de la matiere, dans une *simple Exigence d'étendue & d'impénétrabilité.*

Dans cette hypothese ou selon cette opinion, un corps quelconque d'une grandeur déterminée, par exemple, un *pied cube d'or*, peut miraculeusement, en vertu d'une compénétration universelle de toutes ses parties, être privé absolument de toute étendue: sans rien perdre de son essence réelle, qui n'est dans lui, qu'une exigence d'impénétrabilité, que l'exigence de son étendue naturelle.

La Toute-puissance divine, disent-ils, sans détruire en rien la substance de ce corps d'un pied cube d'étendue, peut le réduire miraculeusement à n'avoir absolument aucune étendue réelle : parce que, dans cet état de compénétration miraculeuse & universelle, privé de toute étendue réelle, ce corps peut

peut conserver encore son *Exigence naturelle* d'étendue & d'impénétrabilité, qui constitue son essence.

Mais ce même corps ne peut être privé de cette exigence naturelle d'étendue & d'impénétrabilité, sans cesser d'être & d'exister : parce que cette exigence est proprement son essence, ou la base & le fonds de son être.

1364. REMARQUE. Cette spéculation antiphilosophique a été enfantée, pour concilier le mystere de l'Eucharistie, avec certaines fausses idées qu'on s'étoit faites de ce mystere.

I°. Dans l'Eucharistie, disent les partisans de cette opinion, il y a & *une Matiere sans aucune étendue*, savoir, le corps de l'Homme-Dieu ; & *une Etendue sans aucune matiere*, savoir, les accidens du pain & du vin.

Delà ils concluent que l'*Essence de la matiere* consiste, non dans l'étendue déterminée ou indéterminée ; puisqu'il existe une matiere, sans aucune étendue quelconque : non dans l'impénétrabilité des parties ; puisqu'il existe une matiere, savoir, le corps eucharistique de l'Homme-Dieu, où l'on ne peut méconnoître une compénétration de parties : mais dans la *simple Exigence d'étendue & d'impénétrabilité* ; par la raison que le corps de l'Homme-Dieu, miraculeusement privé & de son étendue & de son impénétrabilité naturelles dans l'Eucharistie, y conserve toute son essence réelle, en n'y conservant que son exigence naturelle d'étendue & d'impénétrabilité.

II°. Cette exigence naturelle d'étendue & d'impénétrabilité, est ce que l'on nomme quelquefois *Etendue & Impénétrabilité radicales*, chez les Partisans de cette opinion.

Ils considerent cette exigence inamissible d'étendue

& d'impénétrabilité, comme le germe & la racine de l'étendue & de l'impénétrabilité réelles, qu'a un corps quelconque, dans son état naturel; & dont il peut être dépouillé, dans un état miraculeux & surnaturel.

LA MULTIPLICITÉ DES PARTIES SUBSTANTIELLES ET PHYSIQUES.

1365. SENTIMENT V. De quelque maniere que l'on conçoive la Matiere; on la conçoit toujours nécessairement, comme un aggrégat de parties substantielles & physiques : ce qui semble indiquer que cette multiplicité de parties, sans laquelle on ne sauroit se former aucune idée de la matiere, doit entrer nécessairement pour quelque chose dans son essence, & peut-être même en constituer l'essence.

Delà, l'opinion d'une autre classe de Philosophes; qui, rejettant les quatre opinions précédentes, placent l'essence de la Matiere, dans la *Multiplicité des parties substantielles & physiques*, qu'ils y conçoivent.

Selon cette classe de Philosophes; l'essence d'une matiere quelconque, par exemple, de cette matiere qui forme le globe terrestre, est l'ensemble de toutes les parties élémentaires qui la constituent. Et cette matiere reste la même, comme matiere, tant qu'aucune de ses parties élémentaires n'est anéantie: soit que ces parties élémentaires conservent leur étendue & leur impénétrabilité naturelles; soit qu'elles en soient miraculeusement privées, en tout ou en partie.

1366. REMARQUE. Cette Opinion a été aussi imaginée, pour concilier certains principes de la Philosophie, avec les conséquences qui découlent du dogme de la Transsubstantiation eucharistique.

I°. Le corps de l'Homme-Dieu, disent ses parti-

sans, est formé & constitué, dans l'Eucharistie, par tous les mêmes élémens individuels de matiere, qui le composoient sur la Croix, & qui le composent encore actuellement dans le Ciel.

Cependant, ce corps de l'Homme-Dieu, en conservant sa *même Essence* dans l'Eucharistie, n'y a pas l'étendue déterminée qu'il avoit sur la croix, & qu'il a encore dans le ciel; n'y a même, selon quelques Théologiens, aucune étendue quelconque. Donc l'essence de cette matiere qui constitue le corps de l'Homme Dieu, dans l'Eucharistie, est indépendante & de l'étendue déterminée & de l'étendue indéterminée.

Privé de son étendue, sans avoir rien perdu de son essence, le corps de l'Homme-Dieu, disent-ils encore, conserve inaliénablement & inamissiblement, dans l'Eucharistie, tous les mêmes élémens de matiere, qui le constituoient sur la croix, & qui le constituent encore dans le ciel. Donc l'essence de ce corps de l'Homme-Dieu, paroît devoir consister dans cet *Aggrégat de parties élémentaires*, de parties substantielles & physiques, qui subsistent encore, & toujours intrinsequement les mêmes, après la perte de leur étendue & de leur impénétrabilité; & que l'on conçoit ne pouvoir cesser d'exister en tout ou en partie, sans entraîner en tout ou en partie, la destruction du corps qu'elles constituent.

II°. Ce qui arrive miraculeusement au corps de l'Homme-Dieu, ajoutent-ils, peut arriver de même, par un semblable miracle, à tout autre corps quelconque; lequel perdra & son étendue & son impénétrabilité, sans rien perdre de son essence: pourvu qu'il ne perde aucune des parties élémentaires, qui en sont les constitutifs physiques.

Donc l'*Essence d'un corps*, ou d'une matiere quel-

conque, paroît devoir consister, non dans une étendue déterminée, non dans une étendue indéterminée, non dans une impénétrabilité de parties, non dans une exigence d'étendue & d'impénétrabilité, qui n'est & qui ne sauroit être qu'une absurde imagination ; mais dans une *multiplicité de parties substantielles & physiques* : en telle sorte qu'il y ait toujours une telle matiere, par-tout où il y a une telle multiplicité de parties ; & qu'il y ait toujours une telle multiplicité de parties, par-tout où il y a une telle matiere : soit qu'il y ait, soit qu'il n'y ait pas une étendue réelle.

Le Dogme de la Transsubstantiation eucharistique, base de tout sentiment a adopter sur l'essence de la Matiere.

1367. OBSERVATION. Une certaine Philosophie moderne s'est soulevée & révoltée contre le dogme de l'Eucharistie : parce que ce dogme l'obligeoit à réformer quelques-unes de ses hypotheses ou de ses opinions favorites. Sans le dogme de la Transsubstantiation eucharistique, elle auroit placé l'*Essence de la matiere*, dans la triple dimension déterminée, ou dans l'impénétrabilité des parties : c'est-à-dire qu'elle auroit placé cette essence de la matiere, dans une chose qui ne la constitue point ; & qui ne l'auroit pas constitué davantage ; quand même la transsubstantiation eucharistique n'auroit jamais eu de réalité dans la Nature. Pour établir ici quelques points fixes & assurés, d'où l'on puisse partir, & sur lesquels on puisse compter, dans toute spéculation sur l'Essence de la Matiere :

I°. Je suppose d'abord qu'une *Vérité quelconque*, de spéculation ou de fait, qui se trouve constatée & établie par la Révélation divine, est tout aussi

réelle, tout aussi certaine, tout aussi irréfragable; que peut l'être une autre vérité quelconque, de spéculation ou de fait, qui est établie & constatée par la Raison: puisqu'en émanant surnaturellement de Dieu lui-même, la lumiere de la Révélation divine, est au moins tout aussi infaillible, que peut l'être la lumiere de la simple Raison. (162).

II°. Je suppose ensuite que toute hypothese & toute opinion, qui se trouve opposée à quelque dogme de la révélation ou à quelque principe de la raison, est une hypothese ou une opinion antiphilosophique: puisqu'étant opposée à une vérité établie & constatée, elle ne peut être qu'un malheureux échafaudage d'illusion, d'erreur, de mensonge.

III°. Je suppose encore qu'un corps quelconque, en se transsubstantiant en une autre espece de corps, peut perdre son *Essence spécifique*, qui le constitue comme tel corps; sans perdre son *Essence générique*, qui le constitue comme matiere: par exemple, que le pain que je mange & que je digere, & qui dans moi se transsubstantie en mon sang, en ma chair, en mes os, en toute ma substance animale, se dénature comme pain, sans se dénaturer comme matiere, dans cette transsubstantiation naturelle; ou que ce pain, en devenant une partie de ma propre substance, cesse d'être pain, perd cette essence qui le constituoit pain, sans cesser d'être matiere, sans perdre cette essence qui le constituoit matiere.

IV°. Je suppose également que si un corps quelconque est identiquement le même dans deux états différens, par exemple, dans son état naturel & dans un état miraculeux; ce corps, dans ces deux états différens, a *une même Essence*, générique & spécifique: puisque l'essence d'une chose, n'est foncierement que ce qui constitue intrinsequement cette

chose, que ce qui fait qu'elle est telle chose, plutôt qu'une autre chose. (105, 120, 135).

Nous avons fait voir suffisamment, dans le premier volume de notre Physique, que l'*Essence spécifique des corps*, celle qui fait qu'une espece differe d'une autre espece, celle qui, en les supposant tous également matiere, les différencie, les discerne & les distingue les uns des autres, ne consiste que dans une diversité de configurations & de combinaisons dans les élémens dont ils sont composés; & que tout corps d'une espece, pour devenir un corps d'une autre espece, n'a besoin que de ce seul changement de configurations & de combinaisons dans ses principes élémentaires. (*Phys.* 189, 192, 144, 152).

V°. Je suppose enfin que, selon le dogme Catholique, il y a une *Transsubstantiation miraculeuse*, vraie & réelle, dans l'Eucharistie; ou que la substance du pain & du vin eucharistiques, est vraiment & réellement transsubstantiée, par une suite permanente de miracles invisibles, dans le corps adorable de l'Homme-Dieu: ainsi que nous l'apprennent & que nous l'attestent, conformément aux textes précis & formels de l'Evangile, & le saint Concile de Trente, & la Tradition constante & permanente de l'Eglise chrétienne.

IDÉE DE LA TRANSSUBSTANTIATION.

1368. DÉFINITION. La *Transsubstantiation* est le changement d'une substance matérielle, en une autre substance matérielle: en telle sorte que la chose transsubstantiée cesse entiérement d'être ce qu'elle étoit, & devienne ce qu'elle n'étoit aucunement, en genre de substance matérielle. (119 & 185).

La Transsubstantiation est ou naturelle, ou surnaturelle. Elle est naturelle: quand elle est opérée par les simples forces & selon les loix communes de la

Nature. Elle est surnaturelle : quand elle est opérée par des voies miraculeuses, qui sont hors de l'ordre & au-dessus des forces de la Nature.

1369. ASSERTION I. Il est évident qu'*il y a sans cesse des Transsubstantiations naturelles*, & dans le regne animal, & dans le regne végétal, & dans le regne minéral ; puisque la Nature s'y répare ou s'y renouvelle sans cesse ; & qu'elle ne s'y répare ou ne s'y renouvelle, que par de telles transsubstantiations.

I°. Dans le regne végétal, les sucs de la terre se transsubstantient en plantes & en fruits de toute espece. Par exemple, la substance d'un tas d'argile & de fumier, en passant par les différens moules, par les différens pressoirs, par les différens alambics de l'organisation végétale, se dénature, cesse d'être ce qu'elle est, devient une toute autre espece de corps ; se change & se transforme, ici, en la substance d'une pomme ou d'une poire ou d'un melon ou d'un artichaud ; là, en la substance d'une fleur, d'une feuille, d'une tige ou d'un grain de bled, d'un arbrisseau ou d'un arbre de haute futaie ; & ainsi du reste.

II°. De même, dans le regne animal, une substance se change & se transsubstantie en une autre substance d'une nature toute différente. Par exemple, l'herbe devient la substance de l'agneau qui s'en nourrit ; & l'agneau devient à son tour, la substance du loup, qui s'en festine au fond des bois ; ou de l'aigle, qui le déchire & le dévore dans son aire ; ou de l'homme, qui en fait une partie de son souper ou de son dîner.

III°. Pour que la transsubstantiation naturelle ait lieu ; il faut que la chose transsubstantiée perde entiérement sa premiere nature, & prenne une nature nouvelle. Par exemple, le froment n'est point trans-

substantié, en devenant farine. La farine & l'eau ne sont point transsubstantiées, en devenant pain. Le pain n'est pas encore transsubstantié, quand il commence à devenir chyle : mais il est transsubstantié, quand il est complettement devenu sang, chair, cartilage, fibre, & ainsi du reste.

1370. ASSERTION II. Si la Nature nous familiarise avec l'idée des transsubstantiations naturelles ; *la Religion a dû nous familiariser de même, avec l'idée des Transsubstantiations surnaturelles* : puisque la Révélation divine nous montre de ces sortes de transubstantiations, dans l'ancienne Loi, ainsi que dans la Loi nouvelle.

I°. Le premier de tous les Livres divins, le saint Livre de la Genese, nous apprend que le corps du premier homme fut formé du limon de la terre; & que la substance de ce limon, fut changée & transsubstantiée dans lui en chair humaine.

Le même Livre de la Genese nous apprend que le corps de tous les premiers animaux ne fut qu'une terre changée & transformée en leur substance animale.

Voilà donc, dans l'origine même des choses, des *Transsubstantiations surnaturelles*, bien décidées & bien incontestables ; transsubstantiations qui n'ont pu être opérées par les forces de la Nature ; puisqu'elles en ont été le principe & l'origine : Transsubstantiations qui ont certainement été opérées ; puisque la Nature existe, & qu'elle n'auroit pu exister sans de semblables transubstantiations.

II°. Ces *miraculeuses Transubstantiations* n'ont pas été bornées & restreintes à l'origine des tems & des choses ; puisque l'Evangile nous apprend qu'au tems de Jesus-Christ, l'eau fut miraculeusement changée & transubstantiée en vin, aux nôces de Cana ; &

que la Genese nous apprend de même, qu'au tems d'Abraham, le corps de la Femme de Loth (974), fut miraculeusement changé & transubstantié en statue de sel, entre Sodome & Segor (*).

IIIº. Il faut donc, pour attaquer les Transubstantiations surnaturelles, à titre d'impossibilité, comme l'ont fait quelques modernes Philosophes, abjurer également & l'ancien & le nouveau Testament. Il faut de plus, abjurer la vraie Philosophie : qui, en voyant l'Auteur de la Nature, opérer sans cesse des transubstantiations naturelles, ne peut sans une absurdité palpable, refuser à ce même Auteur de la Nature, le pouvoir d'en opérer, quand il lui plaira & comme il lui plaira, de surnaturelles ou de miraculeuses.

1371. REMARQUE I. Il y a & de la ressemblance & de la différence, entre les *Transubstantiations miraculeuses* dont nous venons de parler ; & la *Transubstantiation miraculeuse*, qui a lieu dans le sacrement de l'Eucharistie.

Iº. La *ressemblance* consiste en ce que, de part & d'autre, c'est le changement miraculeux d'une substance matérielle en une autre substance matérielle, opéré par l'infinie puissance de l'Auteur & du Maître suprême de la Nature.

(*) Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ ; & insufflavit in faciem ejus spiraculum vitæ. *Genes.* 2, ℣. 7.

Formatis igitur, Dominus Deus, de humo cunctis Animantibus terræ, & universis Volucribus cœli, adduxit ea ad Adam. *Genes.* 2, ℣. 19.

Ut autem gustavit Architriclinus aquam vinum factam. *Joann.* 2, ℣. 9.

Respiciénsque Uxor ejus post se, versa est in statuam salis. *Genes.* 19, ℣. 26.

II°. La *différence* consiste principalement, en ce que, dans celles-là, le changement intrinseque de nature, fut accompagné d'un changement réel d'accidens sensibles; au lieu que, dans celle-ci, les accidens sensibles restent les mêmes, malgré le changement intrinseque de nature.

D'ailleurs, dans celles-là, rien ne suppose ou n'entraîne une compénétration & une réproduction de substance; au lieu que celle-ci semble supposer ou entraîner nécessairement une telle compénétration & une telle réproduction.

1372. REMARQUE II. Selon la plus commune opinion des Théologiens, il y a encore une *différence essentielle*, entre la transsubstantiation eucharistique, & les autres transsubstantiations miraculeuses dont font mention les Livres Saints.

Cette différence consiste, en ce que, dans celles-ci, le changement s'opéra sans aucun anéantissement de la matiere Transsubstantiée; laquelle subsista toute entiere sous une nouvelle forme, & formant un corps d'une nature nouvelle: au lieu que dans celle-là, disent-ils, le changement s'opere par l'*anéantissement de la matiere qui formoit le pain & le vin*; & par la création ou par la réproduction de cette matiere qui constitue le corps de l'Homme Dieu, dans le même espace & sous les mêmes especes où existoit la substance du pain & du vin, laquelle n'existe plus en aucune maniere.

Mais ce sentiment, qui est peut-être le plus vraisemblable, n'est point suffisamment établi, pour être érigé en vérité certaine: parce que l'Ecriture & la Tradition, en établissant la *réalité de la Transsubstantiation eucharistique*, ne décident point si la substance du pain & du vin est anéantie, pour être remplacée par la substance du corps de l'Homme,

Dieu ; ou si cette substance du pain & du vin, devient elle-même la substance du corps de l'Homme-Dieu, par une transsubstantiation ineffable, qui rende la premiere identiquement la seconde.

DÉCISIONS DU CONCILE DE TRENTE, AU SUJET DE LA TRANSSUBSTANTIATION EUCHARISTIQUE.

1373. OBSERVATION. Nous avons fait voir, dans notre Philosophie de la Religion, qu'il y a dans l'Église de Jesus-Christ, un *Tribunal infaillible*, à qui il appartient de terminer définitivement, d'après l'examen de l'Écriture & de la Tradition, les différentes contestations qui peuvent y naître, au sujet du Dogme & de la Morale ; & que ce Tribunal infaillible, établi par l'Auteur même de la Religion évangélique, est le corps des Pasteurs légitimes, des légitimes successeurs des Apôtres, ou l'Église enseignante, assemblée ou disperse.

I°. Tout le Monde chrétien, à l'exception de quelques Wicleffistes déjà anathématisés au Concile de Constance, croyoit unanimement au mystere de la présence réelle du corps de l'Homme-Dieu dans l'Eucharistie : lorsque deux Novateurs audacieux, aussi mauvais Philosophes qu'ignorans Théologiens, Luther & Carlostad, entre le commencement & le milieu du seizieme siecle, oserent s'élever & dogmatiser contre cette Croyance universelle.

Luther soutint que *le corps de l'Homme-Dieu existe réellement dans le sacrement de l'Eucharistie, sous les apparences du pain & du vin* ; & que les textes évangéliques sont trop clairs & trop formels sur cet article, pour laisser aucun doute en ce genre. Mais il prétendit que le corps de l'Homme-Dieu n'est réellement dans ce sacrement, qu'au moment où on le reçoit, sans y avoir une *Existence perma-*

mente; & que le pain & le vin y existent aussi en leur propre nature, sans aucun changement intrinseque: ce qui donne lieu, dans le sacrement, à une *Consubstantiation*, & non à une transsubstantiation. Telle est foncièrement, sur cet objet, la doctrine des Luthériens qui n'ont pas abandonné celle de leur Maître.

Carlostat, renouvellant l'erreur depuis long-tems étouffée de Berenger & de Scot-Erigene, décida de sa propre autorité, que tous les textes Evangéliques qui paroissent établir si clairement & si formellement la présence réelle du Corps de l'Homme-Dieu dans le Sacrement de l'Eucharistie, peuvent & doivent être pris dans un *Sens figuré & allégorique*. Et d'après une telle décision qu'il érigea arbitrairement en principe, quoiqu'elle soit le plus formellement opposée à l'Ecriture & à la Tradition, il soutint qu'il n'y a dans l'Eucharistie, après la Consécration, que du pain & du vin; & que ce pain & ce vin, *signes & symboles sacrés du Corps de l'Homme-Dieu*, operent dans les Chrétiens qui les reçoivent avec un esprit de Foi, les mêmes effets de grace & de salut, qu'opéreroit dans eux la réalité même du Corps de l'Homme-Dieu.

Cette doctrine de Carlostat a été fonciérement adoptée par Calvin, par Zuingle, par Ecolampade, & par leurs divers Sectateurs, à qui l'on a donné le nom général de *Sacramentaires*: parce qu'ils attaquoient la doctrine de l'Eglise sur les Sacremens.

II°. Pour foudroyer ces erreurs de Luther, de Carlostat, de Calvin, de Zuingle, des divers Sacramentaires, de tous les Novateurs, & pour affermir dans l'esprit & dans le cœur des Fideles l'ancienne & toujours permanente doctrine de Jésus-Christ & des Apôtres, au sujet de l'Eucharistie: l'Eglise, assemblée dans le saint Concile de Trente, a solen-

tiellement décidé & défini, d'après l'Ecriture & d'après la Tradition, que dans le Sacrement de l'Eucharistie, la substance du pain & du vin est totalement changée & transsubstantiée, par la Consécration, en la substance du Corps & du Sang de Jésus-Christ : qu'après la Consécration, Jésus-Christ est tout entier, & sous les especes du pain, & sous les especes du vin, & sous toutes les parties séparées de ces especes.

Si quis dixerit in sacro sancto Eucharistiæ sacramento, remanere substantiam panis & vini, unà cum corpore & sanguine Domini nostri Jesu Christi; negaveritque mirabilem illam & singularem conversionem totius substantiæ panis in Corpus, & totius substantiæ vini in Sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis & vini; quam quidem conversionem Catholica Ecclesia aptissimè Transsubstantiationem appellat; anathema sit. *Trid. Sess.* 13, *Can.* 2.

Si quis negaverit, in venerabili sacramento Eucharistiæ, sub utrâque specie, & sub singulis cujusque speciei partibus, separatione factâ, totum Christum contineri; anathema sit. *Trid. Sess.* 13, *Can.* 3.

Selon ces décisions solemnelles de l'Église Catholique, qui ne sont qu'une exposition ou qu'une manifestation de la doctrine par elle toujours reçue & dans elle toujours subsistante : le Corps de l'Homme-Dieu est tout entier, après la Consécration, sous les especes ou apparences du pain & du vin; & sous ces especes ou apparences du pain & du vin, n'existe aucunement la substance du pain & du vin.

1374. REMARQUE I. Le *miraculeux phénomene de la Transsubstantiation Eucharistique*, peut & doit être envisagé, d'après les idées du Christianisme, ou comme constituant *un Sacrifice*, ou comme constituant *un Sacrement*.

I°. En vertu des paroles sacramentelles, prononcées sur le pain; ce pain devient le Corps de Jésus-Christ : en vertu des paroles sacramentelles, pro-

noncées sur le vin ; ce vin devient le Sang de Jésus-Christ : voilà la *Séparation mystique* qui, dans ce mystere adorable, constitue le Sacrifice.

II°. Mais comme & le Corps & le Sang & l'Ame & la divinité de Jésus-Christ, dans leur état actuel, sont inséparablement unis, dans le ciel, en un même Tout indestructible & indivisible : il s'ensuit que dans l'Hostie consacrée, le Sang & l'Ame & la divinité de Jésus-Christ, se trouvent réellement & nécessairement unis au Corps de Jésus-Christ ; non à raison de l'efficacité directe & formelle des paroles sacramentelles qui sont prononcées sur le pain, mais à raison de l'inséparabilité actuelle & du Corps & du Sang & de l'Ame & de la divinité de Jésus-Christ ; ou par *Concomitance*.

On peut & on doit dire la même chose au sujet du vin consacré dans le Calice. Là, avec le sang de l'Homme-Dieu, sont contenus par concomitance, & la chair & l'ame & la divinité de l'Homme-Dieu, ou l'Homme-Dieu tout entier : comme le marque & le décide le saint Concile de Trente. *Sub utrâque specie totum Christum contineri.*

Voilà, sous ces apparences du pain & du vin, dans l'Hostie & dans le Calice, conjointement ou séparément, l'*Eucharistie comme Sacrement* : c'est-à-dire, comme signe sensible de cette vertu nourrissante & vivifiante qui y est cachée, relativement à l'économie de la grace & du salut.

1375. REMARQUE II. Ce miraculeux changement, cette miraculeuse Transsubstantiation, n'a rien qui doive ou qui puisse révolter les idées d'un Philosophe Chrétien. La Raison lui démontre évidemment que Dieu peut l'opérer : l'Ecriture, la Tradition, l'Eglise lui annoncent & lui attestent indubitablement que Dieu veut l'opérer : donc Dieu l'opere réellement.

Pourquoi cet Etre incréé & créateur, dont la volonté infiniment active & puissante, au commencement des tems, a dit efficacement à l'Argile par lui organisée, deviens une *chair humaine* dans l'Homme; deviens telle telle & telle *chair animale* dans les Brutes, deviens telle & telle *substance végétale* dans les Plantes; ne pourra-t-il pas dire encore efficacement à telle substance de pain & de vin: *sois changée & transsubstantiée en telle chair & en tel sang?* (1370).

Il est clair que contester à Dieu un tel pouvoir: c'est ignorer sa nature, c'est méconnoître son existence & son action, c'est joindre la déraison au blasphême.

DOCTRINE PERMANENTE DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE, AU SUJET DE LA TRANSUBSTANTIATION EUCHARISTIQUE.

1376. OBSERVATION. Dans l'Eglise de Jesus-Christ, depuis le tems des Apôtres jusqu'au commencement du seizieme siecle, a existé cette *Persuasion universelle & permanente*: savoir, que le Corps de l'Homme-Dieu est réellement & substantiellement dans l'Eucharistie, par le moyen d'une miraculeuse transsubstantiation; & que ce *Corps de l'Homme-Dieu*, invisiblement présent sous les especes eucharistiques, est identiquement le même Corps qui fut formé par l'opération miraculeuse du Saint-Esprit, dans le sein de la Vierge Marie; qui fut ensuite immolé sur la Croix, pour le salut du monde; qui est est maintenant assis à la droite du Pere céleste, dans le royaume des Cieux.

Il nous seroit facile de fournir, en preuve démonstrative de cette Persuasion universelle & permanente de l'Eglise de Jesus-Christ, un nombre infini de textes des Saints Peres de tous les siecles successifs du Christianisme. Nous nous bornerons à

en citer un petit nombre des plus formels, & des plus décisifs, qui suffiront pour former la *chaîne de la Tradition*, entre les Apôtres & nous; & pour faire voir que l'Eglise Chrétienne a toujours pris dans le sens obvie & réel, les textes formels de l'Evangile, qui concernent la Transsubstantiation eucharistique.

I°. Saint Ignace Martyr, au premier siecle, dans l'Epître aux Fideles de Smirne, laquelle est une des sept Epîtres que l'on reconnoît être indubitablement de lui, s'exprime ainsi, en parlant de Disciples de Simon & de Ménandre, deux héréfiarques de son tems : (Ab Eucharistiâ & Oblatione abstinent; eò quod non confiteantur Eucharistiam carnem esse Salvatoris nostri, quæ pro peccatis nostris passa est).

Donc, dans le premier siecle du Christianisme, l'Eglise Chrétienne croyoit que la chair de l'Homme-Dieu, cette même chair qui avoit souffert pour les péchés du monde, étoit réellement & substantiellement présente dans l'Eucharistie; & que sans cette Croyance essentielle & fondamentale, ainsi que les Disciples de Simon & de Ménandre, on cessoit d'être du nombre des vrais Fideles, des vrais Chrétiens.

II°. Saint Irénée, Evêque de Lyon, au second siecle du Christianisme, dans le second chapitre de son cinquieme Livre contre les héréfies, s'explique ainsi : (Eum Calicem qui est creatura, suum sanguinem qui effusus est proprium; & eum panem qui est à creaturâ, suum proprium corpus, confirmavit).

III°. Saint Ambroise, Evêque de Milan, au quatrieme siecle, dans son Livre *de Initiandis*, chapitre neuvieme, dit expressément : (Hoc quod conficimus corpus, ex virgine est : vera utique caro Christi, quæ crucifixa est, quæ sepulta).

IV°. Saint Jean Chrisostome, Patriarche de Constantinople, vers le commencement du cinquieme siecle, dans sa vingt-quatrieme homélie sur la seconde

conde Epître aux Corinthiens, s'énonce ainsi : (Id quod est in Calice, est id quod fluxit è latere ; & illius participes sumus).

V°. Saint Pierre Chrysologue, Evêque de Ravenne, vers le milieu du cinquieme siecle, dans son soixante-septieme Sermon ou Discours, explique & développe ainsi la doctrine de l'Eglise, au sujet de l'Eucharistie : (Ipse est panis, qui satus in virgine, fermentatus in carne, in cruce confectus, in fornace coctus sepulchri, in Ecclesiis conditus, illatus altaribus, cœlestem Cibum quotidiè Fidelibus subministrat).

Donc, dans les cinq premiers siecles du Christianisme, exista cette persuasion constante & invariable : savoir, que le *Corps de l'Homme-Dieu*, est réellement & substantiellement dans l'Eucharistie ; & que ce Corps eucharistique de l'Homme-Dieu, est réellement & substantiellement *le même*, que celui qui fut miraculeusement formé dans le sein de Marie, qui fut salutairement immolé sur l'arbre de la Croix.

VI°. Un Certain Jean Scot Erigene, Irlandois de nation, vers le milieu du neuvieme siecle, avança, sans preuves & sans fondement, que le Sacrifice & le Sacrement de l'Euchariste, ne sont pas le vrai Corps & le vrai Sang du Seigneur, mais simplement une figure ou une représentation du sanglant sacrifice de la Passion, & de la sainte Cene qui la précéda. Cette erreur fut anathématisée par l'Eglise, & elle tomba dans l'oubli.

Un certain Berenger, Archidiacre de Rheims, vers le milieu du onzieme siecle, renouvellant l'erreur de Jean Scot Erigene, prétendit de même, que le Sacrement de l'Eucharistie n'est qu'une *figure du Corps & du Sang de Jesus-Christ* ; & qu'il n'y a aucun changement réel, dans la substance du pain & du vin consacrés. Cette erreur, après bien des ré-

tractations hypocrites, fut enfin abjurée sérieusement & de bonne foi par Berenger; & rentra de nouveau dans le discrédit & dans l'oubli, jusqu'au siecle de Luther & de Carlostat, qui l'ont fait renaître & revivre.

La formule de Foi, que l'Eglise Chrétienne donna alors à souscrire à Berenger, en anathématisant son erreur abjurée, & en l'admettant lui-même à la réconciliation, après son abjuration, achevera de nous exposer & de nous tracer la tradition permanente de l'Eglise, au sujet de l'Eucharistie.

Cette formule de Foi, qu'on trouvera dans le dixieme volume de la Collection des Conciles, édition du Louvre, pag. 378, est ainsi conçue: (Panem & Vinum, per mysterium sacræ orationis & verba nostri Redemptoris, substantialiter converti in veram & propriam & vivificatricem carnem, & sanguinem Jesu-Christi Domini nostri; & post consecrationem, esse verum Christi Corpus, quod natum est de Virgine, & quod pro salute mundi oblatum in Cruce pependit, & quod sedet ad dexteram Patris; & verum sanguinem Christi, qui de latere effusus est; non tantùm per signum & virtutem sacramenti, sed in proprietate naturæ & veritate substantiæ).

Donc, au tems de Berenger & de Scot Erigene, de ces deux Chefs primitifs de tous les Sacramentaires, l'Eglise Chrétienne, en anathématisant & en foudroyant leurs erreurs, croyoit à la présence réelle du Corps de Jesus-Christ dans l'Eucharistie; & croyoit que ce Corps eucharistique de Jesus-Christ, est *identiquement le même*, que celui qui fut miraculeusement formé dans le sein de la Vierge, qui fut salutairement immolé sur la Croix, & qui jouit actuellement d'une gloire ineffable & d'un bonheur inaltérable dans le Ciel.

VII°. Tous les *Catéchismes Catholiques*, anciens & modernes, en parlant de l'Eucharistie, s'énoncent & s'expliquent unanimement, d'une maniere qui

quadre en tout point avec cette doctrine unanime & invariable des Livres saints, des Apôtres, des Saints Peres, de toute l'Eglise de Jesus-Christ : doctrine qui ne s'est jamais démentie, depuis la naissance du Christianisme jusqu'à nos jours ; doctrine contre laquelle une irréligieuse audace a pu soulever quelques nations auparavant Chrétiennes, mais que l'Eglise de Jesus-Christ n'a jamais manqué de venger & d'affermir, en frappant de ses anathêmes & en retranchant de son sein, tous les Novateurs qui ont osé sacrilégement la combattre ou l'abandonner.

1377. REMARQUE. Il est évident que toute spéculation à faire sur l'*Essence de la Matiere*, est toujours nécessairement relative au dogme de l'Eucharistie : puisque dans l'Eucharistie existe une matiere qui, comme matiere, doit avoir nécessairement la même essence que le reste des corps.

Il a donc fallu nécessairement, avant de prendre ou de rejetter aucun sentiment en ce genre, commencer par exposer fidelement & lumineusement tout ce qui concerne le *Dogme Catholique au sujet de l'Eucharistie :* afin d'établir comme des *points fixes*, d'où l'on puisse partir ; & sur lesquels on puisse s'appuyer, & dans l'attaque & dans la défense de quelque sentiment que l'on prenne sur cet objet.

PROPOSITION I.

1378. *L'Essence de la Matiere ne consiste pas, comme l'a pensé Descartes, dans la triple dimension fixe & déterminée.*

EXPLICATION. Si l'*Essence de la Matiere* consiste dans la triple dimension fixe & déterminée : il s'ensuit que par-tout où existe une triple dimension fixe & déterminée, là existe une matiere & telle quantité

de matiere; & que par-tout où existe une matiere & telle quantité de matiere, là existe une telle triple dimension fixe & déterminée : ce qui est visiblement démontré faux, & par la théorie de l'Espace pur, & par la théorie du Corps eucharistique de l'Homme-Dieu; c'est-à-dire, & par les lumieres de la Raison, & par les lumieres de la Foi. (1357).

1379. **DÉMONSTRATION I.** Il est évident que l'*Espace pur*, en le supposant vuide de tout corps quelconque, a une triple dimension fixe, déterminée, immuable, indestructible, ainsi que nous l'avons expliqué & démontré ailleurs; & que cependant l'espace pur, vuide de tout corps, n'est pas une matiere. Donc il est faux que par-tout où existe une *triple dimension fixe & déterminée*, là existe une matiere & telle quantité de matiere. Donc, selon le sentiment de Descartes, il y a une matiere & une telle quantité de matiere, là où il n'y a aucune matiere quelconque. (352 & 358).

I°. En vain, pour parer à cette absurdité, Descartes exigera-t-il que la triple dimension fixe & déterminée, qu'il donne pour essence à la matiere, soit une *Etendue solide & impénétrable* dans ses parties. Car, je lui demanderai ce qu'il entend par cette solidité & par cette impénétrabilité de parties, qu'il ajoute à la triple dimension dans laquelle, selon lui, consiste l'essence de la matiere.

Si, par cette solidité & par cette impénétrabilité de parties, il entend purement & simplement une *étendue dans laquelle ne puisse pas être reçue & placée une autre étendue* : je lui dirai que l'espace où existe actuellement la terre, ne peut pas être reçu & placé dans l'espace où existe actuellement Syrius; & que ces deux espaces, en les supposant privés l'un & l'autre & de la matiere qui les occupe actuelle-

ment & de toute autre matiere quelconque, seront une vraie matiere, ayant la triple dimension qui constitue l'essence de la matiere; & ayant dans cette triple dimension, des parties qui s'excluent l'une l'autre, qui ne peuvent pas exister l'une dans l'autre.

Si, par cette solidité & par cette impénétrabilité de parties, il entend celle qu'il suppose constituer l'*Essence de la matiere :* son opinion se réduira à dire que l'essence de la matiere consiste dans ce qu'il suppose être l'essence de la matiere : ce qui ne sera autre chose qu'une inepte pétition de principe. (738).

II°. En vain, pour se tirer d'embarras, Descartes prétendra-t-il que l'espace pur est une chimere, que *tout est plein dans la Nature*, que le monde est infini en étendue solide & impénétrable; & que l'espace où est actuellement placée la terre, par exemple, n'est que la terre & rien de plus.

Cette ressource n'aboutira qu'à le jetter dans un abîme d'absurdités palpables, qui répugnent également & à la Métaphysique & à la Physique. Il est irréfragablement démontré par la premiere, que le Vuide est possible (352 & 353); & par la seconde, que le Vuide existe. (*Phys.* 1387 & 1389).

Newton & Locke, pour éluder le grand phénomene de la Création de la matiere, & pour ne pas tomber dans les absurdités palpables d'une matiere éternelle, s'étoient fait une *idée singuliere de la Matiere*, qui semble avoir été imaginée exprès, contre leur intention, pour ridiculiser l'opinion de Descartes sur l'essence de la matiere. Que l'Etre suprême, disent-ils, veuille & ordonne qu'une *toise cube d'Espace pur*, par exemple, devienne absolument inaccessible & impénétrable à tout corps quelconque! Cette toise cube d'espace pur, sera une toise cube de matiere : puisqu'elle en aura la triple dimension, la solidité, l'impénétrabilité.

III°. En vain, pour échapper aux écueils qu'il rencontre de toute part du côté du Vuide ou de l'Espace pur, Descartes dira-t-il que par l'étendue solide & impénétrable, dans laquelle il fait consister l'essence de la matiere, il entend une *Etendue substantielle*.

Car je lui demanderai encore ce qu'il entend par cette *qualité de substance*, qu'il attribue à l'étendue de la matiere, & qu'il refuse à l'étendue de l'espace pur.

S'il répond qu'il entend par-là purement & simplement, la *faculté d'exister en soi & par soi* : je lui ferai observer que cette propriété convient à l'espace pur, autant qu'à la matiere. (358 & 359).

S'il répond qu'il entend par-là, cette faculté d'exister en soi & par soi, qui convient spécifiquement à la matiere : je lui ferai observer de même qu'il tombe encore ici dans une pétition de principe; en supposant définie & déterminée cette essence de la matiere, qu'il s'agit précisément de déterminer & de définir.

IV°. On voit par-là, qu'en faisant même totalement abstraction de tout ce qui concerne le mystere de l'Eucharistie; on ne peut philosophiquement placer l'Essence de la matiere, dans la *triple dimension fixe & déterminée* : puisque l'idée de cette triple dimension fixe & déterminee, ou ne présente rien qui donne de vraies connoissances sur l'essence de la matiere; ou mene directement à de fausses inductions & à de fausses applications, qui mettroient absurdement une matiere, là où n'est aucune matiere. C. Q. F. D.

1380. DÉMONSTRATION II. Cette opinion de Descartes, échoue visiblement, au flambeau de la simple Raison, ainsi qu'on vient de le voir, contre

la théorie de l'Espace pur. Elle n'échouera pas moins visiblement, au flambeau de la Révélation, contre la théorie qui résulte & qui émane du dogme de l'Eucharistie.

I°. Il est clair d'abord que l'essence d'un corps, en quoi que consiste cette essence, est identifiée avec ce corps : puisqu'une chose & l'essence de cette chose, ne sont & ne peuvent être évidemment qu'une même & unique chose. Donc, par-tout où existe un corps, là existe nécessairement l'essence de ce corps. (105).

Or, il conste par les principes de la Foi, c'est-à-dire, par une autorité au moins tout aussi infaillible que celle de la Raison, que dans l'Eucharistie existe le corps de Jesus-Christ, ce même corps qui fut immolé sur la croix : donc, dans l'Eucharistie, le corps de Jesus-Christ a la même essence qu'il avoit sur la croix. (1373 & 1376).

Mais il est visible que, dans l'Eucharistie, le corps de Jesus-Christ n'a pas la même *triple dimension fixe & déterminée*, qu'il avoit sur la croix. Donc la triple dimension fixe & déterminée qu'avoit sur la croix le corps de Jesus-Christ, ne constitue point l'essence de ce corps, ne constitue point l'essence de la matiere qui forme ce corps.

Dans l'Eucharistie subsiste la *même essence*, & ne subsiste pas la *même triple dimension*, qui étoient sur la croix. Donc cette essence & cette triple dimension sont des choses séparables : donc l'une n'est pas l'autre.

II°. Il est clair ensuite que ce qui arrive par miracle au corps de Jesus-Christ, peut arriver de même, par un semblable miracle, à tout autre corps quelconque, par exemple, à un chêne, à un bloc de marbre, à une montagne, au globe terrestre. Donc tout corps quelconque peut perdre sa triple

dimension fixe & déterminée, sans perdre son essence.

Donc l'essence de quelque corps que ce soit, peut exister sans son étendue ou sans sa triple dimension fixe & déterminée. Donc l'*Essence de la Matière*, ou d'un Corps quelconque, ne consiste point dans sa triple dimension fixe & déterminée. C. Q. F. D.

1381. COROLLAIRE I. Il conste par les Principes de la Foi, par l'autorité irréfragable de l'Ecriture & de la Tradition, que le corps de Jesus-Christ, ce même corps qui fut immolé sur la croix & qui est maintenant couronné de gloire dans le Ciel, existe à la fois & en même-tems, & dans le Ciel, & dans une hostie consacrée à Paris, & dans une hostie consacrée à Rome, & ainsi du reste.

Or, il paroît évident que le corps de Jesus-Christ ne peut ainsi exister en tant de lieux différens, toujours & par-tout identiquement le même, que par la voie de la réproduction. Donc l'*existence de la Réproduction, paroît découler évidemment du dogme de la présence réelle du corps de Jesus-Christ dans l'Eucharistie.*

1382. COROLLAIRE II. Selon les mêmes Principes de la Foi, dont l'autorité n'est pas moins infaillible que celle de la Raison; le corps de Jesus-Christ, ce même corps identiquement qui fut immolé sur la croix, existe tout entier, non-seulement dans une très-petite hostie consacrée, mais encore dans la plus petite parcelle sensible de cette même hostie consacrée, après qu'on l'aura rompue & divisée; *separatione factâ:* ainsi que s'explique le saint Concile de Trente. (1373).

Or, il paroît évident que le corps de Jesus-Christ ne peut exister ainsi tout entier dans une très-petite hostie, & à plus forte raison dans une parcelle à peine sensible de cette hostie divisée, que par la

voie de la compénétration. Donc l'*existence de la Compénétration, paroît découler évidemment du dogme de la présence réelle du corps de Jesus-Christ dans l'Eucharistie.*

INSUFFISANCE DE LA CONDENSATION, ET NÉCESSITÉ D'UNE VRAIE COMPÉNÉTRATION, DANS LES PHÉNOMENES EUCHARISTIQUES.

1383. OBSERVATION I. En vain, pour rendre raison de l'infiniment petite étendue où se trouve réduit le corps de Jesus-Christ dans l'Eucharistie, & pour se dispenser d'y admettre le miraculeux phénomene d'une *Compénétration réelle* de parties, voudroit-on ne recourir qu'aux simples phénomènes de la compression ou de la condensation.

Quelque expérience que l'on fasse ou que l'on cite en ce genre : il est évident qu'il n'en résultera jamais qu'un corps humain, tel que celui de l'Homme-Dieu, parvenu à son accroissement naturel, puisse être réduit, par voie de compression ou de condensation, & sans une vraie compénétration, à un volume aussi petit que l'est celui d'une parcelle d'hostie à peine sensible.

I°. La condensation & la compression ne changent point l'*étendue intrinseque & absolue* d'un corps ; ou l'étendue qui convient à ce corps, à raison de la somme positive de ses élémens, déduction faite de la somme négative des vuides semés entre ces élémens. Elles ne changent que l'*étendue extrinseque & relative* de ce corps ; ou que l'étendue qui convient à ce corps, tant à raison de ses élémens, qu'à raison des vuides semés entre ces élémens. (1359).

Un corps comprimé ou condensé a ses élémens plus rapprochés les uns des autres. Un corps non-comprimé, non-condensé, a ses élémens plus écartés les uns des autres. Mais dans l'un & dans l'autre

cas, la *somme des élémens*, plus ou moins rapprochés, plus ou moins écartés, est la même : l'étendue ou la triple dimension intrinseque & absolue de chacun de ces élémens, & par conséquent de la somme de ces élémens, est la même.

Pour rendre sensible cette spéculation : soit un *pouce cubique d'or*, que je suppose sans pores & sans vuides ! L'étendue intrinseque & absolue de tous les élémens qui forment ce pouce cubique d'or, soit qu'ils restent réunis en une même masse, sans aucun vuide entre eux, soit qu'on les suppose divisés en portions infiniment petites, & dispersés dans un espace immense, est toujours réellement un pouce cubique, sans rien de plus & sans rien de moins : parce que la somme de toutes les parties d'un tout, réunies ou séparées, ne sauroit être ni plus grande, ni plus petite que le tout.

On ne conçoit pas que ce pouce cube d'or, puisse perdre la moitié, par exemple, de son étendue intrinseque & absolue, autrement que par le moyen & par la *voie de la compénétration ;* ou autrement que dans l'hypothese où la moitié de ses élémens existeroit dans l'autre moitié de ses élémens. Donc si un corps, restant le même, & conservant toute sa même essence, vient jamais à perdre la moitié de son étendue intrinseque & absolue : il ne la perd que par le moyen & par la voie de la compénétration.

II°. Le sage Gassendi, dans ses spéculations sur l'*impénétrabilité naturelle de la Matiere*, avoit décidé & très-bien décidé que la condensation peut absolument avoir lieu dans un corps, jusqu'à ce qu'elle ait opéré une *parfaite contiguité* entre tous les élémens de ce corps : & qu'au-delà de ce terme, elle cesse absolument d'être possible ; ou que si elle alloit au-delà de ce terme, ce ne seroit plus condensation, mais compénétration.

Par-là, il ne rendoit pas raiſon de l'infiniment petite étendue qu'a le corps de l'Homme-Dieu, dans une parcelle à peine ſenſible d'hoſtie conſacrée. Mais par-là, il donnoit une juſte idée, de tout ce qu'on peut attribuer de phénomenes à la ſimple condenſation.

III°. Les vaines tentatives qu'ont fait quelques modernes Philoſophes, pour n'admettre, dans la Tranſſubſtantiation euchariſtique, que les ſimples phénomenes de la condenſation, n'ont ſervi qu'à mieux établir & à mieux cimenter l'*ancienne hypotheſe de la Compénétration :* hypotheſe qui n'eſt pas un dogme formel de la Foi, mais qui paroît en être une conſéquence très-philoſophique.

Nous allons donner, dans l'obſervation ſuivante, une idée préliminaire des raiſons & des moyens ſur leſquels on ſe fonde pour n'admettre dans la Tranſſubſtantiation euchariſtique, que les ſimples phénomenes de la condenſation.

1384. OBSERVATION II. Quelques modernes Philoſophes, abuſant de certaines expériences de Newton & de Keil, ſur la poroſité des corps, ont prétendu que tout ce que les corps ont de matiere, ſe réduit preſque à rien : par exemple, que toute la ſubſtance qui forme le globe terreſtre, pourroit abſolument, ſans aucune compénétration, & par la ſeule condenſation, ſe réduire à un volume égal à celui d'une orange ou d'une noix ou d'une lentille : que toute la ſubſtance animale qui forme un corps humain, dans ſon état de parfait accroiſſement, ou qui forme un corps humain peſant environ cent quarante ou cent cinquante livres, pourroit abſolument, ſans aucune compénétration, & par la ſeule condenſation, être placée dans un eſpace égal à celui qu'occupe une parcelle d'hoſtie non-conſacrée, qui

n'auroit qu'un vingtième ou un trentieme de ligne d'étendue en tout sens.

I°. D'après cette spéculation, qui choque & qui révolte si fort le sens commun, ils raisonnent ainsi. Si la substance qui forme le corps d'Ariste, par exemple, peut absolument, sans aucune compénétration, & par la seule condensation, exister toute entiere dans un espace égal à celui qu'occupe la plus petite parcelle d'une hostie non-consacrée: pourquoi la substance qui forme le corps de l'Homme-Dieu, ne pourra-t-elle pas, sans aucune compénétration, & par la seule condensation, exister toute entiere dans la plus petite parcelle sensible d'une hostie consacrée? Et si la chose est ainsi; l'*hypothese de la Compénétration*, ne sert qu'à mettre en pure perte, un mystere de plus, dans le miraculeux phénomene de la transsubstantiation eucharistique.

II°. Mais cette paradoxale théorie de la Condensation, selon laquelle toute la substance du globe terrestre pourroit être réduite, sans aucune compénétration, au volume d'un orange ou d'une lentille, sur quoi est-elle établie & fondée? Sur des expériences physiques, dit-on, & sur des démonstrations physico-mathématiques!

Malheur aux expériences physiques & aux démonstrations physico-mathématiques; si elles sont destinées à établir des chimeres aussi révoltantes, aussi opposées au sens commun!

Mais, qu'on l'examine bien dans ses principes & dans ses fondemens, cette paradoxale théorie! Et l'on verra évidemment, ou qu'elle ne porte que sur des expériences mal envisagées: ou que, si les expériences sur lesquelles on veut l'appuyer, sont réelles & bien vues; elle n'en est qu'une fausse induction ou qu'une fausse application.

1385. REMARQUE. On ne conçoit pas, dit-on, la *Compénétration de la matiere ;* & c'eſt pour cette raiſon que l'on cherche à l'expulſer du myſtere de l'Euchariſtie.

Mais conçoit-on mieux la *révoltante Condenſation qu'on lui ſubſtitue :* une condenſation en vertu de laquelle la ſubſtance d'un corps humain, dans ſon état de parfait accroiſſement, exiſte toute entiere & dans tout ſon ordre naturel, dans la plus petite parcelle ſenſible d'une hoſtie ; dans une parcelle d'hoſtie, où l'on obſerve, avant & après cette prétendue condenſation, incomparablement plus de pores que n'en ont naturellement les différentes parties du corps humain que l'on y ſuppoſe condenſées ?

I°. On ne conçoit pas, à la vérité, la miraculeuſe compénétration de la matiere. Mais cette miraculeuſe compénétration paroît réſulter & découler évidemment du phénomene miraculeux qu'atteſte & que conſtate la Foi, dans le myſtere de l'Euchariſtie : ce qui ſuffit pour la faire reſpecter & pour la faire admettre.

On ne conçoit pas mieux la fabuleuſe condenſation qu'on lui ſubſtitue, & que ne fonde aucune preuve ſolide, tirée ou de la Raiſon ou de la Foi. Celle-ci eſt donc moins admiſſible que celle-là.

II°. L'hypotheſe de la compénétration, eſt l'ancienne & la commune doctrine des Ecoles théologiques : à ce titre, elle n'eſt que plus reſpectable.

L'hypotheſe de la condenſation, eſt à la fois & nouvelle & inſuffiſante & révoltante, dans le myſtere de l'Euchariſtie : à ces titres, elle n'eſt ni philoſophique, ni théologique.

PROPOSITION II.

1386. *L'Eſſence de la Matiere ne conſiſte point dans*

une triple dimension indéterminée & variable : comme l'ont pensé quelques Disciples de Descartes.

DÉMONSTRATION. Quelques Sectateurs de Descartes, s'imaginant faussement que l'opinion de leur Maître, sur l'essence de la Matiere, n'avoit d'autre défaut que d'être opposée au dogme de l'Eucharistie, crurent en avoir corrigé le vice, en plaçant cette *essence de la Matiere* dans la triple dimension indéterminée & variable.. Nous allons leur faire voir & sentir que cette réforme est insoutenable & inadmissible. (1360).

I°. L'*Etendue en général*, ou la triple dimension en général, selon les Cartésiens, est l'essence de la matiere ou du corps considéré en général.

Donc un *Corps déterminé*, ou une quantité déterminée de matiere, doit avoir pour essence, une étendue ou une triple dimension déterminée. Car, puisque l'essence d'une chose, n'est point distinguée de cette chose : il est clair que l'essence d'une chose déterminée, doit être nécessairement quelque chose de déterminé.

II°. Si l'essence de la Matiere, consistoit dans une étendue ou dans une *triple dimension indéterminée* : un corps déterminé, ou une quantité déterminée de matiere, seroit quelque chose d'indéterminé : puisque ce corps seroit identifié avec quelque chose d'indéterminé : ce qui répugne évidemment.

Donc l'essence d'un corps déterminé, ou d'une quantité déterminée de matiere, est nécessairement quelque chose de déterminé. Donc l'essence d'un corps déterminé, ou d'une quantité déterminée de matiere, n'est point quelque chose d'indéterminé.

III°. Dans la Nature, il n'y a jamais aucune étendue, aucune triple dimension, qui soit *indéterminée en elle-même*. Car toute étendue assignable, quelle

qu'en soit la nature, a toujours nécessairement en elle-même, ses dimensions actuelles, fixes & déterminées. Tout corps étendu, quelle qu'en puisse être l'espece, a toujours nécessairement en lui-même, ses dimensions actuelles, fixes & déterminées : dimensions qui peuvent à la vérité changer en plus & en moins, par le moyen de la réproduction & de la compénétration ; mais qui seront encore *fixes & déterminées en elles-mêmes*, après tout changement possible effectué.

Donc l'Essence d'une quantité de matiere actuellement existante & déterminée, ne consiste point dans une étendue indéterminée, dans une étendue imaginaire & chimérique, qui n'existe & peut exister nulle part. C. Q. F. D.

PROPOSITION III.

1387. *L'Essence de la Matiere ne consiste point, comme le pensa Gassendi, dans l'impénétrabilité de ses parties ou de ses élémens.*

DÉMONSTRATION. Nous avons déjà observé que le sentiment de Descartes & le sentiment de Gassendi, ne different que de nom ; & que l'impénétrabilité de parties qu'admet celui-ci dans la matiere, n'est fonciérement que l'inamissibilité d'étendue qu'y admet celui-là.

La réfutation du sentiment de Descartes, entraîne donc la réfutation de celui de Gassendi : d'autant mieux que l'un & l'autre sentiment n'a aucune preuve positive qui l'établisse, étant fondé uniquement sur ce que la chose paroît d'abord devoir être ainsi. (1362 & 1378).

I°. Quand même il seroit vrai que l'*Impénétrabilité de parties*, a toujours nécessairement lieu dans la matiere, ou que la compénétration des élémens de la

matiere est impossible : on ne pourroit pas philosophiquement placer l'essence de la matiere, dans cette impénétrabilité de ses parties ou de ses élémens. Car l'essence d'une chose ne doit point être placée dans ce qui présuppose nécessairement l'essence déjà existante de cette chose.

Or, l'impénétrabilité des parties ou des élémens de la matiere, présuppose nécessairement leur essence déjà existante : puisque ces parties ou ces élémens de la matiere, doivent nécessairement être matiere en eux-mêmes, avant d'être matiere impénétrable.

II°. Il est faux que l'impénétrabilité des parties, constitue l'*Essence de la Matiere :* puisqu'il existe une matiere, celle du corps eucharistique de l'Homme-Dieu, qui est vraiment & réellement matiere, sans cette impénétrabilité de parties.

On ne conçoit pas qu'un corps, en restant le même corps, puisse perdre son étendue intrinseque & absolue, autrement que par le moyen & par la voie de la compénétration. Or, le corps de l'Homme-Dieu, dans l'Eucharistie, perd évidemment son étendue intrinseque & absolue. Donc on doit juger qu'il la perd par le moyen & par la voie de la compénétration. (1383).

Dans l'Eucharistie, le corps de l'Homme-Dieu existe privé de cette impénétrabilité de parties : donc cette impénétrabilité de parties, ne constitue point l'essence du corps de l'Homme-Dieu. Donc, pour les mêmes raisons, cette impénétrabilité de parties, ne constitue point l'essence d'un autre corps quelconque. C. Q. F. D.

PROPOSITION IV.

1388. *L'Essence de la Matiere ne doit point être placée dans la simple exigence d'étendue & d'impénétrabilité.*

DÉMONSTRATION

DÉMONSTRATION. Il est évident que placer l'*Essence de la Matiere*, dans une simple exigence d'étendue & d'impénétrabilité, c'est la faire consister dans une chose dont on n'a aucune idée : dans une chose qui, loin de nous faire mieux connoître la matiere, paroît même heurter & détruire toutes les idées naturelles que nous en avons. Sur quoi je raisonne ainsi. En philosophant sur l'essence de la matiere, on ne doit point admettre un sentiment dont on ne conçoit point l'objet, ou dont l'objet paroît heurter & détruire toutes les idées naturelles que nous avons de la matiere : à moins qu'une évidence extrinseque, c'est-à-dire, à moins que des raisons décisives & irréfragables, étrangeres aux idées que nous avons naturellement de la matiere, ne nous nécessite à l'admettre ; ce qui n'a point lieu dans l'hypothese présente.

I°. Le sentiment qui place l'essence de la Matiere dans la simple exigence d'étendue & d'impénétrabilité, est un *sentiment dont on ne conçoit point l'objet*.

Car, qu'est-ce que cette exigence d'étendue & d'impénétrabilité, dans une matiere & dans un corps dont on suppose les parties élémentaires tellement compénétrées, qu'il ne leur reste plus aucune étendue réelle quelconque ? Est-ce une substance ? Est-ce une modification ? Est-ce une propriété active ? Est-ce une propriété passive ? C'est ce qu'on ne définira jamais.

II°. Le sentiment qui place l'essence de la matiere dans la simple exigence d'étendue & d'impénétrabilité, est un *sentiment qui paroît heurter & détruire toutes les idées naturelles que nous avons de la Matiere*.

Car, tout ce que nous concevons dans la matiere, tout ce que nous sentons dans la matiere, y suppose toujours une étendue réelle, grande ou petite.

Essayez de vous former l'idée d'une portion de matiere, indéfiniment grande, indéfiniment petite; qui n'ait aucune étendue réelle; qui n'ait pas une face du côté de l'Orient, & une autre face du côté de l'Occident. Vous verrez que la chose vous est impossible.

Concevez un volume quelconque de matiere étendue; & par la pensée, ôtez absolument toute étendue réelle à cette portion de matiere! Dès que vous n'y concevrez plus d'étendue réelle, vous n'y concevrez plus de matiere.

Ainsi, l'idée de matiere, est toujours nécessairement liée en nous à l'idée de quelque étendue. Et supposer une matiere sans aucune étendue quelconque: c'est supposer une chose qui ne peut être admise, qu'autant qu'elle seroit établie & constatée d'ailleurs par des raisons décisives & irréfragables.

III°. Le sentiment qui place l'essence de la matiere dans la simple exigence d'étendue & d'impénétrabilité, est un *sentiment que ne fonde & que n'établit aucune preuve solide & décisive, tirée ou des lumieres de la raison ou des lumieres de la révélation.*

Car, ce sentiment n'a été imaginé que pour rendre raison d'un *phénomene gratuitement supposé:* savoir, pourquoi & comment le Corps de l'Homme-Dieu conserve sa même essence dans l'Eucharistie, sans y avoir aucune étendue réelle quelconque.

Or nous ferons voir bientôt que l'on peut, sans aucun inconvénient, sans heurter en rien la Doctrine catholique, dans tout ce qui concerne l'Eucharistie, supposer & attribuer une *étendue vraie & réelle* au Corps Eucharistique de l'Homme-Dieu sous les especes sacramentelles.

Donc le sentiment qui fait consister l'essence de la matiere, dans la simple exigence d'étendue & d'impénétrabilité, est un sentiment que ne fonde & que

n'établit aucune preuve solide & décisive, tirée ou des lumieres de la raison, ou des lumieres de la révélation.

Donc un tel sentiment, qui, sans preuve & sans raison, détruit en nous toutes les idées de la matiere; qui, sans preuve & sans raison, réduit la matiere à un état de simplicité que nous concevons à peine dans l'esprit, est un sentiment anti-philosophique & inadmissible. C. Q. F. D.

PROPOSITION V.

1389. L'*Essence de la Matiere ne doit point être placée dans une multiplicité de parties physiques & substantielles : en ce sens que ce soit cette multiplicité de parties, qui détermine une substance à être matiere plutôt qu'autre chose.*

DÉMONSTRATION. Placer l'essence de la matiere dans une multiplicité de parties substantielles & physiques indéterminément : c'est la placer, ou dans ce qui peut ne participer en rien à l'essence de la matiere; ou dans ce qui suppose l'essence de la matiere, sans la constituer; & je le démontre.

I°. Placer l'essence de la matiere dans une multiplicité de parties physiques & substantielles indéterminément; sans décider si ces parties sont ou ne sont pas matiere en elles-mêmes & par leur nature : *c'est donner l'attribut de matiere, à la collection des Anges*, par exemple; c'est faire de cette collection des Anges, un Tout matériel : puisque ce sera un *Tout composé de parties physiques & substantielles*; & qu'un tel tout est nécessairement matiere, ayant ce qui forme l'essence de la matiere; savoir, une multiplicité de parties physiques & substantielles.

En vain diroit-on que la collection des Anges n'est qu'un tout idéal, n'est point un tout proprement dit,

Car, pourquoi dix ou vingt Anges seront-ils moins un tout; que dix ou vingt molécules d'air ou de lumiere?

En vain diroit-on encore que le Tout résultant de la collection des Anges, est enfin réductible à des parties simples & indivisibles: au lieu qu'un tout matériel, après toute division effectuée, reste à l'infini divisible. Car, il s'ensuivroit delà; ou que la collection des Anges ne cesse d'être matiere, qu'autant qu'elle est considérée comme réduite à des unités simples: ou que la Matiere cesseroit d'être matiere, si elle étoit composée, comme l'ont pensé Epicure, Zenon, Gassendi, Leibnitz, d'élémens insécables ou indivisibles.

L'interminable divisibilité est, si l'on veut, une propriété caractéristique de la matiere: mais c'est une propriété qui en suppose & qui n'en constitue pas l'essence.

II°. Placer l'essence de la matiere dans une multiplicité de parties substantielles & physiques, telles que sont celles des corps; *c'est supposer plutôt qu'expliquer l'Essence de la matiere.*

Car, ce n'est point faire connoître l'essence de la matiere, que d'en donner une définition dont le vice radical est de n'être qu'une misérable *Pétition de principe*, qui n'explique jamais ce qu'elle est destinée à expliquer. Or, telle est la définition qu'on nous donne de la matiere, dans le sentiment que nous combattons ici, & selon lequel la matiere n'est autre chose qu'un *aggrégat de parties physiques & substantielles.*

Pour vous faire sentir ce vice, je vous demande à vous partisan de ce sentiment, ce que c'est que la Matiere: & vous me répondez que c'est un composé de parties physiques & substantielles. Mais ces parties substantielles & physiques, qui, selon vous

constituent l'essence de la matiere, sont elles-mêmes *matiere*. Il me reste donc à vous demander en quoi consiste leur essence, ou quelle est cette propriété caractéristique qui les constitue matiere, plutôt qu'esprit, par exemple.

Si vous me répondez encore que ces parties physiques & substantielles, qui forment une portion quelconque de matiere, sont elles-mêmes des *Tous subalternes*, qui sont déterminés à être matiere, par cette multiplicité de parties physiques & substantielles dont ils sont eux-mêmes composés : il est clair que la même question revient & reviendra à l'infini, relativement aux parties substantielles & physiques de ces Tous subalternes, lesquelles dans la matiere sont toujours nécessairement & préalablement *matiere*.

Donc votre définition n'assigne point & ne dévoile point l'essence de la matiere : puisqu'elle laisse toujours à connoître cette propriété caractéristique, qui constitue la matiere en qualité de matiere ; qui détermine la matiere à être *matiere*, plutôt qu'autre chose.

Donc vous êtes forcé de reconnoître & d'avouer intérieurement, qu'en croyant voir l'*Essence de la matiere*, dans la multiplicité des parties substantielles & physiques, vous n'y avez point vu cette essence de la matiere : qu'en croyant saisir & définir l'essence de la matiere, vous n'avez ni défini, ni saisi, cette essence de la matiere. C. Q. F. D.

1390. REMARQUE. Que penseroit-on d'un Philosophe qui, pour nous faire connoître l'essence de la lumiere, nous définiroit la lumiere, un aggrégat de *molécules lumineuses*, ou qui sont lumiere : qui pour nous faire connoître l'essence de l'eau, nous diroit que l'eau est une multiplicité de *molécules aqueuses*,

ou qui sont eau ? Que l'on pense la même chose, de quiconque nous dit que l'essence de la matiere consiste dans la multiplicité de ses parties !

En supposant la Matiere à l'infini divisible, comme elle l'est en effet : on pourra dire que l'inépuisable multiplicité de parties substantielles & physiques, est une propriété caractéristique de la matiere. Mais on ne pourra jamais dire que cette inépuisable multiplicité de parties physiques & substantielles, constitue son essence : puisque, loin de la constituer, elle la suppose toujours nécessairement constituée.

PROPOSITION VI.

1391. *L'Essence de la Matiere ne doit point être placée, comme le prétend un Auteur moderne, dans une étendue sans activité.*

DÉMONSTRATION. Concevoir la Matiere comme un sujet toujours nécessairement doué de quelque étendue, toujours nécessairement privé de toute activité intrinseque ; c'est s'en former des idées très-philosophiques, les idées mêmes que nous en donnent de concert & l'expérience & la spéculation. Mais il ne s'ensuit pas delà que cette étendue & cette inertie constituent l'essence de la matiere, & que la matiere puisse & doive être définie *Extensum iners* : & je le démontre.

I°. Selon cette définition de la Matiere ; l'Espace pur sera une vraie matiere : puisqu'il y a dans l'espace pur, ainsi que dans la matiere, une vraie étendue ; & que l'étendue de l'espace pur, ainsi que celle de la matiere, paroît avoir en partage une vraie inertie. (1379).

En vain dira-t-on, en adoptant les sophistiques spéculations de Leibnitz contre la *réalité d'un Espace infini*, que l'espace pur n'est rien de réel ; que l'es-

pace pur n'eſt que l'ordre & le rapport des Etres coexiſtans. Le Public philoſophe n'en croira rien. Les idées de l'eſpace ſont aujourd'hui tout auſſi décidées à peu près, que les idées de la plupart des objets géométriques; & l'on n'a pas plus de doutes ſur la réalité d'un eſpace infini, que ſur les propriétés du cube & de la ſphere. (349 & 358).

II°. Selon cette définition de la Matiere, l'étendue devroit être l'un des conſtitutifs de ſon eſſence. Or, nous avons démontré que l'eſſence de la matiere ne conſiſte ni dans une étendue fixe & déterminée, ni dans une étendue indéterminée & variable.

Ainſi, ſi l'étendue entre toujours néceſſairement pour quelque choſe dans les propriétés de la matiere, comme elle y entre en effet: ce n'eſt point comme conſtituant ſon eſſence, comme la déterminant intrinſequement à être matiere. (1394).

III°. Selon cette définition de la Matiere, l'inertie devroit être auſſi l'un des conſtitutifs de ſon eſſence. Mais cette eſſence de la matiere, qui eſt néceſſairement *quelque choſe de poſitif*, peut-elle être conſtituée par l'inertie, qui eſt eſſentiellement quelque choſe de négatif.

L'inertie n'eſt qu'une ſimple négation d'activité intrinſeque. Or, que peut mettre de poſitif & de réel dans un être, une ſimple négation? Une négation peut bien être une limitation, mais elle ne ſauroit être un conſtitutif de l'eſſence. Elle peut être attachée à l'eſſence, comme une propriété négative qui la borne & qui la circonſcrit; & non comme une propriété réelle en laquelle l'eſſence puiſſe conſiſter.

De tout cela que réſulte-t-il? Il en réſulte que l'Eſſence de la matiere n'eſt point une étendue jointe à une inertie; & que le ſentiment que nous réfutons

ici, n'est pas plus philosophique que ceux que nous avons précédemment réfutés. C. Q. F. D.

COROLLAIRE GÉNÉRAL.

1392. L'*Essence de la Matiere, ou cette propriété intrinseque qui détermine une substance à être matiere plutôt que telle autre espece de substance, est encore & sera vraisemblablement toujours inconnue.*

DÉMONSTRATION. Il est visible que ce Corollaire général est une suite & une dépendance de tout ce que nous venons d'exposer & démontrer ; en réfutant & en renversant toutes les différentes opinions par où l'on a tenté de décider & de déterminer en quoi consiste l'essence de la Matiere.

I°. Il est certain que cette *Essence de la matiere*, ou que cette propriété essentielle & immuable qui détermine intrinsequement la substance matérielle, à être matiere plutôt qu'autre chose, plutôt qu'esprit, par exemple, existe dans la Matiere : puisqu'il est évident que l'essence de la Matiere, ne sauroit manquer d'exister dans la Matiere, avec laquelle elle est nécessairement identifiée.

Mais qu'est-ce que cette essence, ou qu'est-ce que cette propriété spécifique & caractéristique de la matiere ? C'est ce qu'aucun Philosophe, depuis Aristote jusqu'à nos jours, n'a pu encore découvrir & déterminer. Ainsi, la *définition de la Matiere*, reste encore à donner.

II°. Depuis le siecle d'Aristote jusqu'au siecle de Descartes, on n'avoit guere philosophé sur l'*Essence de la Matiere*. On s'étoit borné à nommer Matiere en général, toutes les substances qui sont en prise à nos sens ; sans examiner par quoi les substances sensibles sont intrinséquement déterminées à être matiere plutôt qu'autre chose.

Mais, depuis Descartes jusqu'à nos jours, une infinité de beaux génies se sont comme acharnés à chercher & à saisir cette Essence de la Matiere ; & il paroît par les différentes hypotheses ou par les différentes opinions que nous venons d'exposer & de réfuter, qu'ils se sont tournés de tous les côtés possibles, par où elle auroit dû être saisie & déterminée, s'il étoit possible à l'Esprit humain de la déterminer & de la saisir.

L'essence de la Matiere, ne peut être dévoilée & manifestée, que par l'observation de ses phénomenes. Or, si les phénomenes que les Philosophes & les Naturalistes ont observés dans la Matiere, depuis deux ou trois mille ans, n'ont pas encore suffi pour leur faire connoître son essence : doit-on espérer que cette essence doive jamais être mieux connue ? Donc il est assez vraisemblable que l'*Essence de la Matiere*, encore inconnue aujourd'hui, le sera toujours de même. C. Q. F. D.

1393. REMARQUE. Aristote est le premier de tous les Philosophes, qui ait envisagé la Matiere dans un *état de généralité & d'abstraction*, tel que celui où il faut l'envisager pour en rechercher l'essence ; & dans sa spéculation métaphysique, il donne de la Matiere & des Corps, une idée qui est peut-être ce qu'on aura jamais de plus philosophique en ce genre.

I°. En concevant la Matiere purement & simplement comme matiere, & en faisant abstraction des propriétés particulieres & spécifiques qu'elle a dans les différentes especes de corps : Aristote nous représente cette substance indéterminable, comme le *Sujet primordial & impérissable*, d'où émane tout ce qui prend naissance, tout ce qui se forme en un tout naturel ; & où retourne tout ce qui se décompose, tout ce qui se dissout. *Materia est Subjectum pri-*

mum unius cujusque rei , ex quo insito & remanente fit aliquod Totum per se & non per accidens ; & in quod ultimum , si quid corrumpitur , abit.

Comme Matiere, dit-il ailleurs, elle n'a aucune des propriétés spécifiques que nous observons dans les différentes especes de corps, & qu'elle n'acquiert qu'en se transformant en ces différens corps. Dans cet état, & sous ce point de vue, elle est « *Id quod per se, neque est quid, neque quale, neque quantum, neque quidpiam eorum quibus ens determinatur, neque eorum negationes* » :

Ce qui peut évidemment ne signifier autre chose, sinon que la Matiere peut, sans cesser d'être matiere, perdre tout ce que nous observons de qualités & de propriétés sensibles dans les corps quelconques, sans en excepter même leur triple dimension : *neque quantum*.

II°. En envisageant la Matiere comme constituant des Corps mixtes de différente nature ; par exemple, des substances animales, végétales, minérales ; il la conçoit comme formée & divisée en quatre especes primordiales d'élémens, qui sont chacune quelque chose de plus que matiere ; qui ont chacune leur forme spécifique, par où elles sont intrinsequement déterminées, l'une, à être *Terre*, ou élément terreux ; l'autre, à être *Eau*, ou élément aqueux ; celle-ci, à être *Air*, ou élément aérien ; celle-là, à être *Feu*, ou élément igné.

Ces quatre Elémens, ou ces quatre especes élémentaires de matiere, tels sont, selon Aristote, les Principes physiques des divers Mixtes qui forment ce monde visible. Tels sont aussi, selon les plus célebres Naturalistes modernes, les vrais principes ou les vrais constitutifs primordiaux de tous les corps qui sont en prise à nos expériences & à nos analyses. (*Phys.* 156, 158, 178, 187).

Il est clair que, pour avoir de telles idées de la Matiere & des Corps, au siecle d'Aristote, il ne falloit rien moins qu'un des plus pénétrans & des plus riches génies, qui aient jamais existé.

PROPOSITION VII.

1394. *L'étendue ou la triple dimension réelle & solide, sans constituer l'Essence de la Matiere, est une propriété essentiellement inséparable de la matiere : en telle sorte que la matiere ne peut jamais exister, sans conserver quelque étendue réelle & solide, en tout sens.*

DÉMONSTRATION. Nous avons déjà fait voir que la *triple dimension*, déterminée ou indéterminée, ne constitue point l'essence de la Matiere. Il ne nous reste donc plus qu'à faire voir de même ici, que la Matiere ne peut jamais être totalement dépouillée de sa triple dimension réelle & solide ; & que cette triple dimension, quoique variable, existant toujours nécessairement dans la matiere, suffit toujours pour la distinguer d'une maniere bien caractéristique, de tout ce qui n'est pas matiere.

I°. Quoique l'*étendue réelle & solide*, déterminée ou indéterminée, ne constitue point l'essence de la Matiere : il est certain que la Matiere ne peut jamais exister, même par miracle, sans avoir quelque étendue réelle & solide, plus ou moins grande, plus ou moins petite, toujours absolue & positive ; par exemple, d'un pouce cube, ou d'un millionieme ou d'un cent millionieme de pouce cube.

Car, l'on doit affirmer des choses, ce que l'on voit nécessairement renfermé dans l'idée des choses. Or, dans l'idée de la Matiere, est toujours nécessairement renfermée quelque étendue réelle, positive, solide.

Par exemple, parle-t-on d'une Substance qui ait

une étendue réelle & solide; sans me dire ce que c'est que cette substance? Mon esprit conçoit une matiere.

Parle-t-on d'une Substance qui n'ait absolument aucune étendue quelconque? Mon esprit ne conçoit point une matiere; ou plutôt, mon esprit conçoit une substance indéterminément, qui n'a & qui ne peut avoir rien de commun avec aucune matiere.

Donc l'étendue réelle & solide est toujours nécessairement renfermée dans l'idée de la Matiere. Donc une telle étendue est une propriété qui convient toujours nécessairement à la Matiere, une propriété qui est toujours essentiellement inséparable de la Matiere: quoiqu'elle puisse indéfiniment varier dans la Matiere.

II°. Soit un volume indéfiniment grand d'une matiere quelconque, dont la *triple dimension intrinseque & absolue*, déduction faite des pores & des vuides, soit un pouce cubique. Je dis que cette matiere ne peut perdre son étendue ou sa triple dimension, telle que nous venons de la lui supposer, qu'en trois manieres; savoir, par voie d'anéantissement, par voie de condensation, par voie de compénétration.

D'abord, par *voie d'anéantissement*, cette matiere ne perdra de son étendue, qu'autant qu'il y aura de matiere anéantie. C'est-à-dire que s'il n'y a que la moitié de cette matiere qui soit anéantie, il n'y aura que la moitié de l'étendue réelle & solide qui ait cessé & péri; & que pour que toute cette étendue cesse & périsse, il faut que l'anéantissement affecte toute cette matiere.

Ensuite, par *voie de condensation*, le volume de cette matiere, que nous supposerons tant grand que l'on voudra indéfiniment, ne pourra jamais être réduit au plus, même sous l'action miraculeuse de Dieu,

qu'à un pouce cube ; & l'étendue intrinseque & absolue, après la condensation, restera & subsistera toute entiere, telle qu'elle étoit avant la condensation. On doit dire & entendre la même chose, de la compression. (1383).

Enfin, par *voie de compénétration*, l'étendue intrinseque & absolue de tous les élémens qui forment ce volume indéfiniment grand de matiere, sera réduite à une moitié de pouce cube, si la moitié de ces élémens est compénétrée dans l'autre moitié ; sera réduite à un quart de pouce cube, si la moitié des élémens déjà compénétrés, est de nouveau compénétrée dans l'autre moitié ; & ainsi de suite à l'infini.

Mais à quelque point que l'on suppose poussée la compénétration ; l'élément dans lequel sont compénétrés les autres élémens, quelque petit qu'on puisse le supposer, a toujours nécessairement en lui-même une *triple dimension réelle & solide*, qui sera celle de tous les élémens en lui miraculeusement compénétrés. Par conséquent, dans le cas même de la compénétration poussée aussi loin qu'on voudra l'imaginer ou le supposer : la Matiere ne peut jamais exister sans quelque étendue réelle, solide, positive. C. Q. F. D.

1395. REMARQUE. Toute *Propriété essentielle* est une propriété inséparable des choses : mais *il ne s'ensuit pas delà que toute Propriété inséparable des choses, soit une propriété essentielle.* (222).

I°. Par exemple, avoir quelque figure & quelque ubication, indéterminément, est une propriété inséparable de la Matiere : puisqu'on ne peut concevoir la Matiere, sans la concevoir sous quelque figure, sans la concevoir placée en quelque lieu.

On conçoit cependant que, sans changer de nature & d'essence, la Matiere peut changer & de lieu

& de figure ; & que dans elle une *Propriété variable* ; quoiqu'inamissible, ne sauroit être une propriété essentielle, laquelle est toujours nécessairement & inamissible & invariable.

II°. De même, avoir quelque étendue réelle & solide, indéterminément, plus ou moins grande, plus ou moins petite, est une propriété inséparable de la Matiere : sans que cette propriété soit essentielle à la matiere, ou sans que cette propriété constitue l'essence de la matiere.

Car, la Matiere peut absolument ne point changer d'essence, en changeant d'étendue. Un corps d'une toise cubique d'étendue, sans pores & sans vuides ; existera avec toute son essence, ou sans avoir rien perdu de son essence : si les élémens qui le forment & qui le composent, compénétrés les uns dans les autres, viennent à exister tous, sans aucune exception, dans un espace incomparablement plus petit, dans l'espace d'un pouce cubique ou d'une ligne cubique.

OBJECTIONS À RÉFUTER.

Les principales difficultés par où l'on attaque les différentes Vérités que nous venons d'expliquer & d'établir dans toute cette section, se réduisent à dire, que la Philosophie doit être indépendante des dogmes de la Foi : que le sacrement de l'Eucharistie peut exister sans la Transsubstantiation : que la compénétration & la reproduction d'un corps, sont des phénomenes impossibles : que regarder comme inconnue l'essence de la Matiere, c'est fournir des armes au Matérialisme : qu'admettre une étendue positive & réelle dans le corps eucharistique de l'Homme-Dieu, c'est heurter de front la doctrine des Peres de l'Eglise & des Docteurs Catholiques.

LA PHILOSOPHIE, INDÉPENDANTE PEUT-ÊTRE DE LA FOI.

1396. OBJECTION I. La Philoſophie a droit de faire abſtraction des dogmes de la Foi, & de ne point s'embarraſſer des myſteres qui ſont l'objet de ces dogmes. Donc le ſentiment de Deſcartes, ſur l'eſſence de la Matiere, a droit d'être admis & reçu comme vrai : quoiqu'il ſoit inconciliable avec le myſtere de l'Euchariſtie.

RÉPONSE. Nous avons obſervé ailleurs (1193), que le ſentiment de Deſcartes, ſeroit encore fort peu philoſophique : quand même on feroit abſtraction des dogmes de la Foi, contre leſquels il échoue ſi viſiblement. Mais comme il ne s'agit ici que du droit de faire abſtraction des dogmes en général, c'eſt à cela que va ſe borner notre réponſe (1379).

I°. Le but de la Philoſophie, eſt la recherche de la Vérité. Donc quiconque a un but différent, eſt ou un impoſteur, ou un charlatan, ou un romancier, & non un Philoſophe.

II°. La Vérité n'eſt point en oppoſition avec elle-même. Donc tout ce qui eſt oppoſé à une Vérité certaine & indubitable, eſt une fauſſeté manifeſte, qui ne peut être adoptée par un Philoſophe.

III°. Les Myſteres ſont des *Vérités révélées* ; ou des vérités qui nous ſont manifeſtées & atteſtées par l'organe même de la Divinité, & qui ne ceſſent pas d'être des vérités certaines & indubitables, pour être incompréhenſibles : puiſqu'elles nous ſont manifeſtées & atteſtées par un organe eſſentiellement infaillible & véridique.

Donc tout ſentiment oppoſé à quelque dogme ou à quelque myſtere de la Religion, eſt un ſentiment manifeſtement faux. Donc vouloir que la Philoſophie ait droit d'adopter des ſentimens oppoſés aux

dogmes & aux mysteres de la Religion : c'est vouloir qu'elle ait droit de s'abuser & de s'égarer ; de se pervertir & de se dénaturer ; d'abjurer l'auguste Vérité, pour se dévouer absurdement & de gaieté de cœur, à l'illusion, au mensonge, à l'erreur.

Donc, si un Philosophe a droit de faire abstraction des dogmes & des mysteres de la Religion, en s'abstenant de les concilier avec la Raison : il est certain du moins qu'il ne peut jamais, sans cesser d'être philosophe, ou amateur de la vérité, enfanter ou adopter aucun sentiment qui heurte ou qui contredise les vérités sacrées, que renferment les dogmes ou que supposent les mysteres de la Religion. (150 & 152).

IV°. Prétendre que la Philosophie a droit de ne point s'embarrasser des dogmes & des mysteres de la Foi, c'est supposer qu'il y a un tribunal pour la Raison, & un autre tribunal pour la Foi, sans que l'un dépende en rien de l'autre ; & que ce qui est une Vérité dans celui-ci, peut absolument ne l'être pas dans celui-là : ce qui est visiblement faux & absurde, comme l'observa & comme le définit, sous Léon X, le saint Concile de Latran, contre le Philosophe Pomponace, qui prétendoit que l'Immortalité de l'Ame humaine est une vérité au tribunal de la Foi, sans l'être au tribunal de la Raison. Voici la décision de ce Concile : *Cum Verum Vero minimè contradicat ; omnem assertionem Veritati illuminatæ Fidei contrariam, omninò falsam definimus.*

1397. OBJECTION II. Dans ses spéculations sur l'Essence de la Matiere ou du Corps en général, Descartes a prétendu définir le *Corps naturel*, avec lequel quadre très-bien la définition par lui donnée ; & non le Corps eucharistique de l'Homme-Dieu, qui est un *Corps surnaturel*, avec lequel cette définition n'a rien & ne doit rien avoir de commun.

Pourvu

Pourvu que la définition donnée par Descartes, quadre bien avec le Corps naturel, qui en est l'objet : qu'importe qu'elle quadre mal avec le Corps surnaturel, auquel elle est étrangere ? Donc les inductions que l'on tire du Dogme de l'Eucharistie, contre le sentiment de Descartes, n'attaquent en rien ce sentiment.

RÉPONSE. Cette objection ne differe de la précédente, qu'en ce que là, elle se montre à découvert & sans déguisement ; & qu'ici, elle s'enveloppe dans une équivoque, & s'étaye d'un sophisme.

I°. Quelque changement d'état que puisse essuyer un Corps quelconque ; il est évident que, tant que ce Corps reste le *même Corps*, il conserve nécessairement la *même Essence* : puisque l'Essence d'un Corps ne peut différer de ce Corps, que dans l'absurde hypothese où une chose différeroit d'elle-même ; où une chose ne seroit pas ce qu'elle est.

Donc, si dans l'Eucharistie existe le Corps de Jesus-Christ ; quelque nom que l'on donne à ce Corps, soit qu'on le nomme Corps naturel, soit qu'on le nomme Corps surnaturel ; là existe l'*Essence de ce Corps*.

II°. Selon la doctrine de la Foi, le Corps de Jesus-Christ existe réellement dans l'Eucharistie ; & le Corps eucharistique de Jesus-Christ est réellement le même que celui qui fut immolé sur l'arbre de la Croix. Donc dans l'Eucharistie existe réellement l'*Essence du Corps de Jesus-Christ*, & la même essence qu'avoit le Corps de Jesus-Christ sur l'arbre de la Croix.

Or, en conservant dans l'Eucharistie la même essence qu'il avoit sur l'arbre de la Croix, le Corps de Jesus-Christ n'y conserve pas la *même triple dimension* : donc cette triple dimension n'est pas l'essence du Corps de Jesus-Christ.

1398. REMARQUE I. En vain Descartes dira-t-il

que la définition qu'il donne de l'*Essence de la Matiere*, n'a pour objet que le Corps naturel : mauvaise défaite !

I°. La définition de l'essence de la Matiere, a nécessairement pour objet, tout ce qui est corps, tout ce qui a l'essence de corps.

Elle a donc nécessairement pour objet, non-seulement les corps qui existent dans leur état naturel, mais encore les corps qui existent ou qui peuvent exister dans un état miraculeux & surnaturel : si, dans cet état, ils ne cessent point d'être corps, d'être matiere.

III°. Un miracle & un million de miracles ne peuvent pas faire qu'une chose, en restant la même chose, change d'essence : puisqu'un miracle & un million de miracles ne peuvent pas faire qu'une chose soit & ne soit pas à la fois ; qu'une chose soit ce qu'elle est, & qu'en même tems elle ne soit pas ce qu'elle est.

Donc, quelque nombre & quelque espece de miracles, que puisse renfermer le Sacrement de l'Eucharistie : puisque le Corps de Jesus-Christ y est réellement le même ; il est impossible que l'essence du Corps de Jesus-Christ, y soit réellement différente.

1399. REMARQUE II. Dans l'Eucharistie, le Corps de Jesus-Christ est à la fois, sous différens rapports, & un Corps naturel, & un Corps surnaturel.

I°. Il est un *Corps naturel*, en lui-même & dans ses constitutifs physiques : parce que dans l'Eucharistie, il a réellement les mêmes constitutifs physiques qui le formoient, lorsqu'il existoit selon l'ordre naturel des choses.

II°. Il est un *Corps surnaturel*, dans la maniere miraculeuse dont il existe : parce que la maniere dont il existe dans l'Eucharistie, ne ressemble point à la

maniere dont il existoit dans l'état naturel des choses.

Dans son état naturel, le Corps de Jesus-Christ, existoit avec sa triple dimension naturelle. Dans son état eucharistique, ce même Corps existe privé de sa triple dimension naturelle, par le miracle de la Compénétration.

Dans son état naturel, il existoit & il vivoit par la circulation du sang, par la digestion des alimens, par toutes les différentes fonctions de l'économie animale.

Dans son état eucharistique, ainsi que dans son état glorifié dans le ciel, il existe & il vit d'une maniere nouvelle, d'une maniere surnaturelle, dont la Foi nous atteste la réalité, & que la Raison peut, si elle le juge à propos, chercher à deviner & à expliquer.

Dans le Sacrement & hors du Sacrement, c'est toujours & le *même Corps* & la *même Essence*. Mais ce même Corps, cette même Essence, ce même Etre individuel, dans son état eucharistique, a une maniere d'exister fort différente de celle qui lui étoit propre dans son état naturel.

LA TRANSSUBSTANTIATION, INUTILE PEUT-ÊTRE AU SACREMENT DE L'EUCHARISTIE.

1400. OBJECTION III. Les Luthériens, les Calvinistes, les Zuingliens, tous les Sacramentaires, admettent le *Sacrement de l'Eucharistie:* sans admettre aucune réelle Transsubstantiation. Donc le Sacrement de l'Eucharistie peut exister sans aucune transsubstantiation réelle.

RÉPONSE. Les Luthériens, les Calvinistes, les Zuingliens, les Sacramentaires, admettent un *prétendu Sacrement de l'Eucharistie*, qu'ils ont imaginé de leur tête, ou qu'ils ont défiguré à leur guise.

Mais ce ſacrement par eux admis, par eux imaginé ou défiguré, eſt-il *ce même Sacrement euchariſtique*, qu'inſtitua Jeſus-Chriſt, que rapportent les Evangiles, qu'a révéré & adoré l'Egliſe chrétienne, depuis la naiſſance du Chriſtianiſme juſqu'au ſeizieme ſiecle ? Non, ſans doute : comme il eſt aiſé de s'en convaincre, par les textes formels de l'Evangile, d'une part ; & de l'autre, par l'enſeignement permanent des divers Peres de l'Egliſe, depuis le tems des Apôtres, juſqu'au tems du Concile de Trente. (1373, 1376, 1402).

Qu'importe que les divers Sacramentaires attribuent au ſacrement euchariſtique par eux imaginé ou par eux dénaturé, la même efficace ſpirituelle, qui appartient au vrai Sacrement euchariſtique, inſtitué par Jeſus-Chriſt, & retenu par l'Egliſe catholique ! Ce n'eſt point l'imagination des hommes, mais l'*inſtitution divine*, qui donne aux Sacremens leur efficace réelle.

1401. OBJECTION IV. Puiſque le ſens naturel & obvie des textes évangéliques révolte ſi fort la Raiſon, dans tout ce qui concerne la doctrine de la Tranſſubſtantiation euchariſtique : pourquoi ne pas prendre ces textes évangéliques dans le ſens figuré ; ainſi que l'ont fait les divers Sacramentaires ? Combien n'y a-t-il pas de textes formels de l'Ecriture ſainte, dans l'ancien & dans le nouveau Teſtament, qui n'ont jamais été pris & entendus que dans un ſens figuré : par la raiſon qu'ils feroient évidemment abſurdes dans leur ſens naturel & obvie ?

RÉPONSE. I°. S'il eſt permis de prendre au ſens figuré, les divers textes de l'Ecriture ſainte, que l'Egliſe chrétienne a toujours pris & entendus dans le ſens naturel & obvie : il eſt clair qu'il n'y aura plus rien de fixe & de certain dans les Livres ſaints ;

& qu'il sera permis à chacun de dire de la seconde Personne divine, qu'elle ne s'est incarnée que dans un sens figuré ; de dire de l'Homme-Dieu, qu'il n'est né, qu'il n'a vécu, qu'il n'a souffert, qu'il n'est mort, qu'il n'est ressuscité, que dans un sens figuré. Et dans cette hypothese, que deviennent & à quoi se réduisent tous les dogmes de la Révélation surnaturelle ?

Ainsi il est visible, ou qu'il faut prendre les textes de l'Ecriture sainte dans le *sens obvie & naturel*, quand ces textes ont toujours été ainsi pris & entendus par la généralité des Fideles : ou qu'il faut regarder tous les textes de l'Ecriture sainte, comme un vain assemblage de mots, qui ne signifient rien par eux-mêmes, & auxquels on peut donner arbitrairement telle signification que l'on voudra.

II°. S'il a fallu abandonner le sens obvie & naturel des textes évangéliques qui concernent la Transsubstantiation eucharistique, parce que ce sens paroît révolter la raison : faudra-t-il (c'est aux Sacramentaires uniquement que je parle ici) faudra-t-il, dis-je, abandonner de même le sens obvie & naturel des textes évangéliques qui concernent la Trinité, qui concernent l'Incarnation, qui concernent la Résurrection générale des corps, qui concernent l'éternelle réprobation des Pécheurs, & ainsi des autres dogmes fondamentaux du christianisme ; parce que ce sens paroît révolter au moins tout autant la raison ?

III°. Mais pourquoi la Transsubstantiation eucharistique paroît-elle si fort révolter la raison, chez les Sacramentaires, chez des hommes qui se disent Chrétiens, qui font profession de croire à l'existence d'un Dieu suprême, d'un Dieu infiniment libre & infiniment puissant ; par la volonté de qui tout a com-

mencé d'être, & par la volonté de qui tout peut cesser d'être, dans la Nature visible ?

Que la Raison soit révoltée du miraculeux phénomene de la Transsubstantiation, chez les Matérialistes ; je n'en serai point surpris ; ils ne connoissent aucune cause par qui elle puisse être opérée. Mais chez les Sacramentaires, la Transsubstantiation est évidemment possible ; & il ne s'agit plus que de décider, d'après l'Ecriture & d'après la Tradition, si Dieu l'a décernée & voulue.

1402. OBJECTION V. A qui persuadera-t-on que quelques paroles prononcées par un Ministre de l'Evangile, transsubstantient subitement en corps de Jesus-Christ, le pain & le vin eucharistique ? Quelle proportion peut-il y avoir entre la cause & l'effet ?

RÉPONSE. On persuadera la *possibilité* de ce miraculeux phénomene, à quiconque sait qu'il existe un Dieu infiniment puissant : on en persuadera la *réalité*, à quiconque croit & à l'Ecriture & à la Tradition.

Il répugne que les paroles sacramentales soient la cause efficiente du miracle de la transsubstantiation ; mais il ne répugne pas qu'elles en soient ou la cause occasionnelle ; ou, comme parlent les Théologiens, la Cause motive.

I°. La *Cause efficiente* du miracle de la transsubstantiation, ainsi que de tout autre miracle quelconque, c'est Dieu lui-même : ce Dieu infiniment puissant & infiniment indépendant, par qui ont été librement établies, & par qui peuvent être librement interrompues & changées, dans toute circonstance particuliere & à l'égard de tout sujet possible, les loix de la Nature.

Pourquoi cette *infinie Puissance*, qui, par un seul acte de sa volonté, tira le Monde du néant, au commencement des tems, qui, par un seul acte de

sa volonté, meut & anime encore la Nature entiere autour de nous, à chaque instant, ne pourra-t-elle pas, quand il lui plaira, par le même acte de sa volonté, changer la substance du pain & du vin, en la *substance du corps de l'Homme-Dieu?* La Raison nous démontre qu'elle le peut : la Foi nous atteste qu'elle le veut : donc elle le fait. (1375).

II°. La *Cause occasionnelle*, ou la Cause motive, du miracle de la transsubstantiation, ce sont les paroles sacramentales, instituées pour cet effet par l'Homme-Dieu.

La veille de sa mort, sur la fin du dernier repas qu'il prit avec ses Apôtres, l'Homme-Dieu, ayant pris du pain & du vin, dit sur le pain, *ceci est mon corps, qui va être pour vous immolé;* dit sur le vin, *ceci est mon sang, qui sera pour vous répandu* (*). Voilà l'institution primitive du Sacrement de l'eucharistie: voilà l'époque célebre de la premiere Transsubstantiation eucharistique.

Comme Dieu, il opéra efficacemment par lui-même, en prononçant ces paroles sacrées, ce *miraculeux changement*. Comme Dieu, & comme instituteur d'une Religion permanente, il décerna & il voulut que le même miraculeux changement fût opéré & renouvellé persévéramment, toutes les fois que les paroles par lui instituées & consacrées seroient sacramentalement prononcées sur le pain & sur le vin, par des hommes revêtus du caractere sacré du Sacerdoce, tous élevés par-là à l'auguste qualité de ses Ministres & de ses Représentans à cet égard.

Ces *paroles sacramentales*, ces paroles divines,

(*) *Luc.* 22, ℣. 19 & 20. *Math.* 26, ℣. 27 & 28. *Marc* 4, ℣. 23 & 24. *Joan.* 6, ℣. 52 & 54. I. *Corinth.* 11, ℣. 24 & 27.

sont ou la cause occasionnelle, ou la cause motive de la transubstantiation. Elles sont la Cause occasionnelle de la transubstantiation : en ce sens & par cette raison, qu'à l'occasion de ces paroles sacramentalement prononcées, Dieu est efficacement déterminé par sa sagesse & par sa fidélité, à opérer ce miracle par lui décerné. Elles sont le *Motif de la transubstantiation* : en ce sens & par cette raison que ces paroles sacrées, revêtues des mérites de l'Homme-Dieu, représentant les mérites de l'Homme-Dieu, sollicitent & engagent efficacement l'Etre incréé & créateur, à opérer & à renouveller ce même miracle qui fut primitivement opéré par l'Homme-Dieu, la veille de sa mort. Voilà la doctrine de l'Eglise Catholique, au sujet du Sacrement de l'Eucharistie. Y a-t-il rien en cela, qui puisse révolter une raison éclairée par la révélation ?

1403. OBJECTION VI. Un Philosophe ne doit admettre, que ce qu'il conçoit évidemment. Or, qui peut ainsi concevoir la Transubstantiation eucharistique ?

RÉPONSE. Dans cet argument, la premiere proposition, que l'on met en avant comme une espece d'axiome incontestable, est vraie dans un sens, & fausse dans un autre.

I°. Cette proposition est vraie : si elle signifie simplement qu'un Philosophe ne doit rien adopter, sans un fondement solide, sans des principes certains, sans des preuves décisives ; ou comme dit Leibnitz, sans le motif d'une raison suffisante.

II°. Cette même proposition est fausse : si elle signifie qu'un Philosophe ne doit adopter comme vrai & réel, que ce dont il a une entiere & pleine intelligence. Sans quoi, il pourroit douter de l'existence de la matiere ; puisqu'il ne conçoit pas ou qu'il

ne conçoit que bien confusément ce que c'est que la matiere. Sans quoi, il pourroit même douter de sa propre existence : puisqu'il ne conçoit pas ou qu'il ne conçoit que bien imparfaitement comment il existe & ce que c'est que cette existence.

III°. Un Philosophe peut & doit adopter comme vrai & réel, tout ce qu'il voit ou qu'il conçoit essentiellement lié avec quelque vérité certaine en elle-même, avec quelque vérité irréfragablement établie ou par une évidence intrinseque ou par une évidence extrinseque : quelque obscure & quelque inconcevable que puisse être en elle-même, la chose que suppose ou qu'entraîne évidemment cette vérité irréfragablement établie. (56).

Or, tel est le miraculeux phénomene de la Transsubstantiation Eucharistique : phénomene qui étant essentiellement lié avec la vérité de la Révélation divine, peut & doit évidemment, quoiqu'inconcevable peut-être en lui-même, être admis & adopté comme vrai & réel, par tout Philosophe qui croit à la vérité de cette révélation divine.

LA TRANSSUBSTANTIATION EUCHARISTIQUE, COMPATIBLE PEUT-ÊTRE AVEC LE SENTIMENT CARTÉSIEN SUR L'ESSENCE DE LA MATIERE.

1404. OBSERVATION. L'opinion de Descartes, sur l'essence de la Matiere, fut accueillie & adoptée avec empressement par tous les Sacramentaires : par la raison qu'elle tendoit visiblement à renverser le dogme catholique de la Transsubstantiation Eucharistique.

Descartes, qui n'avoit eu certainement en vue rien de semblable, chercha à concilier son opinion avec la réalité de cette transsubstantiation Eucharistique. Il commença l'ouvrage : ses Sectateurs

l'ont continué ; & la conciliation projettée est restée à naître, parce qu'elle étoit visiblement impossible.

TRANSSUBSTANTIATION DU PAIN ET DU VIN EUCHARISTIQUE, SELON DESCARTES.

1405. EXPLICATION. Descartes, à qui les systêmes ne coûtoient rien, eut bientôt imaginé & enfanté un systême, pour concilier la triple dimension fixe & déterminée, qu'il donne pour essence à la matiere, avec la réalité de la Transsubstantiation eucharistique.

I°. La matiere est homogene, dit-il, dans tous les corps. Ce qui est aujourd'hui chair humaine, sang humain, dans l'homme quelconque, a été auparavant grain de bled, grappe de raisin, eau de fontaine, fruit, légume, gibier, poisson, & ainsi du reste. (119, 120, 1369).

Les alimens qui nous nourrissent, se transsubstantient naturellement en notre substance. Les alimens dont se nourrissoit l'Homme-Dieu, se transsubstantioient de même naturellement en sa chair & en son sang.

II°. D'après cette idée très-philosophique de la matiere homogene ; d'après ce coup-d'œil général sur le méchanisme physique des transsubstantiations naturelles ; Descartes fait les deux questions ou les deux suppositions suivantes, qui lui paroissent suffisamment concilier la triple dimension fixe & déterminée, avec la réalité de la Transsubstantiation eucharistique.

Ne peut-on pas supposer que l'Homme-Dieu, en instituant le Sacrement de l'Eucharistie, fit miraculeusement, par la vertu de sa parole divine, ce qu'il eût fait naturellement par l'action interne & méchanique de son organisation vitale ; ou que, par

la vertu miraculeuse de sa parole divine, il convertit en sa chair & en son sang, le pain & le vin qu'il prit, qu'il bénit, & qu'il donna à ses Apôtres: comme il eût converti ce même pain & ce même vin en sa chair & en son sang, par l'action interne & méchanique de son organisation vitale, s'il en eût fait simplement son aliment?

Ne peut-on pas supposer de même, que les paroles sacramentales operent miraculeusement aujourd'hui, uniquement & précisément ce qu'opéra miraculeusement la parole sacrée de l'Homme-Dieu, au moment où fut institué le Sacrement de l'Eucharistie?

III°. Dans cette double hypothese, dit Descartes, la Transsubstantiation a très-réellement lieu dans l'Eucharistie; & la matiere transsubstantiée y conserve en plein sa triple dimension fixe & déterminée; puisque la matiere transsubstantiée, qui existe sous les especes du pain & du vin, n'est pas tout le Corps & tout le Sang de l'Homme-Dieu; mais simplement une *portion adorable de ce Corps & de ce Sang*, telle qu'elle le fût naturellement devenue, si l'Homme-Dieu eût mangé ce même pain & bu ce même vin sur lesquels ont été prononcées les paroles sacramentales.

1406. RÉFUTATION. Cette explication philosophique, qui paroît d'abord si ingénieuse & si satisfaisante, ne peut aucunement être admise & adoptée par des Philosophes Catholiques, pour qui uniquement elle a été imaginée; parce qu'elle ne quadre point avec les idées que donnent de la Transsubstantiation eucharistique, & l'Ecriture & la Tradition.

I°. Selon la commune Doctrine de l'Eglise, *la Transsubstantiation eucharistique est le changement total de la substance du pain & du vin, en la substance du corps*

de Jesus-Christ : en telle sorte qu'il ne reste rien absolument de la premiere substance, à l'exception des apparences ou des accidens; en telle sorte que la premiere substance devienne identiquement la seconde; en telle sorte que la substance qui se transsubstantie, & la substance en laquelle elle est transsubstantiée, ne fassent pas deux substances semblables, après le miraculeux phénomene de la transsubstantiation, mais une même & unique substance.

Selon l'hypothese de Descartes, la substance du pain & du vin, par une *intrinseque transmodification*, devient une substance semblable à celle du corps de Jesus-Christ, sans devenir réellement & identiquement la substance même du corps de Jesus-Christ : puisque la transsubstantiation par lui imaginée ne differe des transsubstantiations naturelles, que dans la maniere miraculeuse dont elle est opérée; & que dans les transsubstantiations naturelles, une substance existante A ne devient pas une autre substance existante B, mais simplement une substance semblable à la substance B.

II°. Dans les principes catholiques, *la Transsubstantiation eucharistique affecte la substance même du pain & du vin, & ne touche point aux apparences ou aux accidens, qui restent précisément les mêmes, après le miracle de la transsubstantiation.*

Dans les principes de Descartes, la Transsubstantiation eucharistique ne touche point à la substance même du pain & du vin, à cette substance homogene qui est intrinsequement susceptible de différentes formes, & qui reste la même sous une autre forme, après le miracle de la transsubstantiation.

La Transsubstantiation eucharistique, chez les Catholiques, est une vraie transélémentation, une *vraie transsubstantiation*, qui fait qu'une substance A devient identiquement une autre substance B.

La Tranſſubſtantiation euchariſtique, chez Deſcartes, n'eſt qu'une *ſimple tranſmodification*, qui fait qu'une ſubſtance A devient ſemblable en nature à une autre ſubſtance B.

La premiere produit une *identité réelle*, entre la ſubſtance qui ſe tranſſubſtantie, & le corps de Jeſus-Chriſt en qui elle eſt tranſſubſtantiée.

La ſeconde ne produit qu'une *réelle reſſemblance*; entre la ſubſtance qui ſe tranſſubſtantie, & le corps de Jeſus-Chriſt auquel elle eſt aſſimilée, ou ſi l'on veut, appropriée.

Selon les idées catholiques, dans mille hoſties conſacrées, n'exiſte qu'un *même & unique corps de Jeſus-Chriſt*; dans lequel unique corps de Jeſus-Chriſt a été par-tout également & complettement tranſſubſtantiée la ſubſtance de toutes ces différentes hoſties.

Selon les idées Cartéſiennes, dans mille hoſties conſacrées, exiſteroient *mille corps ſemblables de Jeſus-Chriſt*, ou plutôt mille portions ſemblables de tout autant de corps de Jeſus-Chriſt.

III°. Selon la commune doctrine de l'Egliſe, *le Corps euchariſtique de Jeſus-Chriſt, eſt réellement le même corps numérique, le même aggrégat individuel de parties phyſiques & ſubſtantielles, qui fut immolé ſur la croix pour la rédemption du genre humain.* (1373 & 1376).

Selon l'hypotheſe de Deſcartes, indépendamment de l'altérité de nature individuelle, dont nous venons de parler; le Corps euchariſtique de Jeſus-Chriſt, ne ſeroit qu'une *portion comme infiniment petite* de ce corps adorable qui fut immolé ſur la croix: & Jeſus-Chriſt en eût impoſé à ſes Apôtres, la veille de ſa mort, en leur diſant, à l'occaſion du pain par lui conſacré & tranſſubſtantié: ceci eſt mon corps qui va être pour vous immolé. (1402).

Car comme on ne pourroit pas dire, ſans abuſer

manifeſtement des termes & des idées, qu'une très-petite quantité de pain & de vin, qui dans moi, par l'action interne & méchanique de mon organiſation vitale, ſe change & ſe convertit actuellement en ma ſubſtance, eſt vraiment & réellement & ſimplement mon corps : de même, on ne peut pas dire, ſans abuſer viſiblement des termes & des idées, ſans dénaturer totalement la choſe exprimée par ces termes & par ces idées, qu'une très-petite quantité de pain & de vin, miraculeuſement convertie en une égale quantité du corps de Jeſus-Chriſt, ſoit vraiment & réellement & ſimplement le Corps de Jeſus-Chriſt.

IV°. Selon la commune doctrine de l'Egliſe, *le Corps de Jeſus-Chriſt, n'a rien de plus dans une grande hoſtie, que dans une petite :* il eſt également tout entier & dans l'une & dans l'autre.

Selon l'hypotheſe de Deſcartes, une grande hoſtie contient plus de parties élémentaires du Corps de Jeſus Chriſt, que n'en contient une petite : puiſqu'il y a eu plus d'élémens tranſſubſtantiés dans celle-là, que dans celle-ci ; & que ſi, avant la conſécration, la premiere hoſtie étoit à la ſeconde dans le rapport de quatre à un, le Corps euchariſtique de Jeſus-Chriſt dans la premiere, ſera au Corps euchariſtique de Jeſus-Chriſt dans la ſeconde, après la conſécration, exactement & préciſément dans le même rapport de quatre à un.

1407. REMARQUE. Il eſt clair qu'on pourroit faire naître bien d'autres difficultés inſolubles, contre cette hypotheſe de Deſcartes. Mais on voit ſuffiſamment par ce que nous venons d'en dire, qu'elle ne concilie aucunement la réalité & la vérité de la *Tranſſubſtantiation euchariſtique*, avec le ſentiment Carteſien qui place l'eſſence de la matiere dans la triple di-

menſion fixe & déterminée ; & que les reproches d'hétérodoxie, que l'on faiſoit à ce ſentiment Cartéſien, & dont on voulut le mettre à couvert par le moyen de l'hypotheſe que nous venons d'expoſer & de réfuter, ſubſiſtent en plein & dans toute leur force.

DIFFÉRENS CORPS EUCHARISTIQUES DE JESUS-CHRIST, SELON QUELQUES PHILOSOPHES.

1408. EXPLICATION. Quelques Sectateurs de Deſcartes, pour ſe donner du large & comme de la marge, dans ce qui concerne la Tranſſubſtantiation euchariſtique, ſuppoſerent que la Religion chrétienne ſe borne à nous enſeigner à cet égard, que le Corps de Jeſus-Chriſt eſt réellement & ſubſtantiellement préſent dans l'Euchariſtie : ſans décider & ſans déterminer *quel Corps de Jeſus-Chriſt* eſt dans l'Euchariſtie ; ſi c'eſt le Corps de Jeſus-Chriſt tel qu'il étoit au moment de ſa miraculeuſe conception ; ou le Corps de Jeſus-Chriſt, tel qu'il étoit au moment de ſa mort, ou le Corps de Jeſus Chriſt tel qu'il fut entre quelqu'un de ces deux inſtans indéterminément.

D'après cette idée, ils crurent concilier aiſément la triple dimenſion eſſentielle de la Matiere, avec la triple dimenſion du Corps euchariſtique de Jeſus-Chriſt.

I°. Il eſt certain, diſent-ils, que le Corps humain, malgré tous les intrinſeques changemens qu'il eſſuie dans ſon accroiſſement & dans ſon dépériſſement, depuis le moment où il commence à être organiſé & animé, dans le ſein maternel, juſqu'au moment où il ceſſe d'exiſter au bout d'une carriere plus ou moins longue, peut & doit être regardé comme étant toujours le *même Corps humain :* que le corps de l'homme de quatre-vingt ans, par exemple, peut &

doit être regardé comme étant le même corps humain qu'avoit ce même homme à l'âge de cinquante & de vingt ans, à l'âge de dix ans & à l'âge de quatre mois, au moment de sa naissance & au moment de sa conception.

Voilà donc un même Corps humain, sous des triples dimensions bien différentes. Car ce même Corps humain, qui, dans son état de complet accroissement, renferme un volume de matiere d'environ deux pieds cubes, n'est qu'une *molécule organique*, au tems où il commence à exister; n'est qu'un *point vivant & saillant*, pendant un certain nombre de jours après sa conception; ne renferme encore qu'un volume de matiere d'environ un quart de pouce cube, au bout d'un ou deux mois après sa conception. (135 & 1347).

II°. Il est très vraisemblable, continuent-ils, que le Corps humain de l'Homme-Dieu, après avoir été miraculeusement formé & miraculeusement organisé par l'action immédiate & surnaturelle du suprême Auteur de la Nature, a passé ensuite par tous les *mêmes degrés d'accroissement*, qui caractérisent la nature humaine : puisque, selon l'Apôtre des Nations, Jesus-Christ a dû, à l'exception du Péché, être en tout semblable au reste des hommes. *Debuit per omnia Fratribus similari.* Rom. 2, ℣. 17.

III°. Il est clair, ajoutent-ils enfin, qu'il est facile, d'après cette idée, de concilier la triple dimension essentielle de la matiere, avec l'étendue variable & toujours comme infiniment petite du corps eucharistique de Jesus-Christ.

Selon cette idée, dans une hostie très-petite, ou dans une simple parcelle d'hostie à peine sensible, existera avec sa triple dimension fixe & déterminée, le Corps de Jesus-Christ, tel qu'il étoit au moment de sa miraculeuse conception. Dans une hostie indéfiniment

finiment plus grande, existera avec sa triple dimension fixe & déterminée, le même Corps de Jesus-Christ, tel qu'il étoit quelques jours après sa miraculeuse conception. Mais dans aucune hostie ordinaire, n'existera ce même Corps de Jesus-Christ, tel qu'il étoit la veille ou le jour de sa mort.

Selon cette idée, il pourra y avoir une *identité parfaite*, entre le pain qui se transsubstantie, & le Corps de Jesus-Christ en qui il est transsubstantié. Par exemple, deux hosties d'une ligne cubique de matiere chacune, pourront être transsubstantiées l'une & l'autre en un même corps individuel de Jesus-Christ, tel qu'il étoit au tems où il ne renfermoit encore qu'une *ligne cubique* de substance humaine. Deux autres hosties, doubles chacune des deux dont on vient de parler, pourront de même être transsubstantiées chacune en un même corps individuel de Jesus-Christ, tel qu'il existoit au tems où il ne renfermoit encore que deux lignes cubiques de substance humaine.

Avec cette idée, concluent-ils, quadre très-bien la doctrine de l'Eglise : selon laquelle il n'y a qu'un même & unique Corps de Jesus-Christ, dans mille & mille hosties consacrées ; & selon laquelle ce Corps eucharistique de Jesus-Christ est réellement & véritablement le même corps qui fut miraculeusement conçu dans le sein de la Vierge, qui fut salutairement immolé sur l'arbre de la croix : deux choses qui ne peuvent aucunement avoir lieu, que dans l'hypothese où un corps humain est toujours réellement le *même corps humain*, malgré tous les intrinseques changemens qui lui arrivent depuis le premier jusqu'au dernier instant de son existence.

1409. RÉFUTATION. Cette explication cartésienne *porte sur le faux*, & *entraîne de l'hétérodoxe* :

ainsi elle ne peut aucunement être admise & adoptée.

I°. Cette explication cartésienne porte sur le faux : puisqu'elle suppose une identité vraie & réelle entre le corps d'un homme de trente ou quarante ans, par exemple, & le corps de ce même homme au tems où il commença à être organisé & animé : ce qui est la même chose que supposer une vraie & réelle identité entre un vieux chêne & le germe d'où il est né dans son gland.

Le fondement de cette explication, gît tout entier dans une misérable équivoque, qui consiste à confondre, dans les êtres organisés, l'identité morale, avec l'identité individuelle.

Il y a une *identité morale*, entre le corps d'un homme de cinquante ans, par exemple ; & le corps de ce même homme dans le sein maternel : parce que l'identité morale ne consiste en ce genre, que dans une vie persévéramment continuée à une même organisation vitale. (135).

Mais il n'y a pas une *identité individuelle*, entre le corps d'un homme de cinquante ans, & le corps de ce même homme dans le sein maternel : parce que le premier & le second ne sont pas le même aggrégat numérique & individuel de constitutifs physiques.

II°. Cette explication cartésienne entraîne de l'hétérodoxe : puisque, selon les principes de la Foi chrétienne, le Corps de Jesus-Christ est réellement & substantiellement le même, dans une *hostie de deux pouces de diametre*, & dans une *parcelle d'hostie d'une ligne de diametre*.

Or, selon cette explication, le Corps de Jesus-Christ ne seroit point réellement & substantiellement le même, dans l'hostie, & dans la parcelle d'hostie dont il est ici question : par la raison que ces deux grandeurs inégales répondroient à deux différens états d'accroissement du corps de l'Homme-Dieu ; &

qu'en supposant tout égal d'ailleurs, le Corps de Jesus-Christ dans la premiere, seroit au Corps de Jesus-Christ dans la seconde ; comme le quarré du diametre de la premiere est au quarré du diametre de la seconde ; ou comme 576 est à 1.

D'ailleurs, selon cette explication cartésienne, le Corps eucharistique de Jesus-Christ, ne seroit jamais le Corps de Jesus-Christ immolé sur la croix. Et l'Homme-Dieu en auroit formellement imposé à ses Apôtres, en leur disant, au sujet du pain & du vin par lui consacrés : ceci est mon corps, qui sera pour vous immolé; ceci est mon sang qui sera pour vous répandu. (1401).

1410. REMARQUE. Quand les Peres de l'Église, & d'après eux les Catéchismes catholiques, nous disent que le Coprs eucharistique de l'Homme-Dieu, est *le même* que celui qui fut immolé sur la croix, que celui qui naquit à Bethléem, que celui qui fut formé par la vertu de l'esprit saint dans la Vierge Marie : il est clair qu'il faut nécessairement prendre les *termes d'identité*, en des sens différens.

Dans le premier cas, ils parlent d'une *identité individuelle*, conformément aux expressions du Sauveur lui-même. Dans le second & dans le troisieme cas, ils ne parlent que d'une *identité morale*, qui désigne le rapport organique & vital du corps immolé sur la croix, avec le corps né à Bethléem, avec le corps formé par la vertu de l'Esprit saint dans le sein de Marie.

MATIERE ESSENTIELLE ET MATIERE ACCIDENTELLE DES CORPS ANIMAUX, SELON QUELQUES PHILOSOPHES.

1411. EXPLICATION. Pour concilier la triple dimension essentielle de la matiere, avec la triple di-

mension qu'a dans l'Euchariſtie le Corps de Jeſus-Chriſt, ce *Corps immolé ſur la croix :* quelques Sectateurs de Deſcartes, diviſent les Conſtitutifs phyſiques des corps, du moins dans le regne animal & dans le regne végétal, en matiere eſſentielle & en matiere accidentelle.

I°. La *Matiere eſſentielle* d'un corps, conſiſte, ſelon cette opinion, dans un certain tiſſu fondamental de filamens très ſubtils & très-déliés, qu'un corps ne peut perdre, ſans ceſſer d'être ce qu'il eſt.

II°. La *Matiere accidentelle* d'un corps, conſiſte dans ces molécules acceſſoires, dans ces ſucs nourriciers de différente eſpece ; qui, par un flux continuel, en s'inſinuant & en s'accumulant dans les divers pores & dans les divers canaux des filamens primordiaux & fondamentaux, les étendent, les allongent, les dilatent, les portent à leur développement & à leur accroiſſement naturel.

III°. Le Corps de Jeſus-Chriſt, ſelon cette opinion, ne conſerve dans l'Euchariſtie, que la matiere eſſentielle dont il étoit compoſé ſur l'arbre de la croix. Il y eſt dépouillé de toute la matiere accidentelle qu'il avoit alors, qui ne formoit en rien ſon eſſence, & qu'il pouvoit perdre, ſans ceſſer d'être ce qu'il étoit.

Dans l'Euchariſtie, ſelon les partiſans de cette explication, exiſte réellement le même corps numérique, le *même Corps individuel*, qui exiſta ſur la croix : parce que, dans l'Euchariſtie, exiſte le *même aggrégat individuel de matiere eſſentielle*, qui formoit le corps immolé ſur la croix.

Ce Corps euchariſtique, ſans aucune compénétration, eſt réduit à un volume très-petit : parce que la *matiere eſſentielle* du corps immolé ſur la croix, dépouillée de ſa matiere accidentelle, étoit réductible à un tel volume, ſans aucune compénétration.

1412. RÉFUTATION. Il eſt viſible que cette explication cartéſienne n'eſt qu'une mauvaiſe défaite, qu'un miſérable ſubterfuge, qu'a fait imaginer & adopter une cauſe ruineuſe.

I°. Cette explication cartéſienne renverſe de fond en comble, toutes les idées naturelles que nous avons des Corps du regne animal & du regne végétal.

Car il eſt clair, par exemple, que par un Corps humain, dans ſon état de complet accroiſſement, nous n'entendons rien de ſemblable à ce qu'entendent les Sectateurs de Deſcarres, dont il eſt ici queſtion.

II°. Cette explication cartéſienne ne quadre pas mieux avec les idées Catholiques, au ſujet de l'Euchariſtie.

Car il eſt inoui qu'on aît jamais dit ou penſé, en aucune maniere, dans l'Egliſe de Jeſus-Chriſt, que le Corps euchariſtique de cet Homme-Dieu, au lieu d'être purement & ſimplement ce Corps adorable qui fut immolé ſur la Croix, n'eſt qu'un certain canevas de filamens fondamentaux & inamiſſibles, dont on forme romaneſquement ce Corps adorable, immolé ſur la Croix.

PHÉNOMENES DE LA TRANSSUBSTANTIATION EUCHARISTIQUE, SELON VARIGNON.

1413. EXPLICATION. Le célebre Varignon, de l'Académie Royale des Sciences, grand Philoſophe & grand Géometre, entreprit à ſon tour, de concilier le Sentiment de Deſcartes, au ſujet de l'Eſſence de la Matiere, avec tout ce que la Foi nous montre de *myſtérieux phénomenes* dans la Tranſſubſtantiation euchariſtique. Dans cette vue, il enfanta ſur ce ſujet, un ſyſtême philoſophique, qu'il expoſa ſelon la méthode & dans le goût des Géometres, & qui eſt peut-être tout ce qu'on peut imaginer de plus

ingénieux en ce genre : dans l'hypothese où la triple dimension fixe & déterminée seroit ou l'essence ou de l'essence de la Matiere.

Voici la substance & le fonds de son idée, dans laquelle il fait un très-brillant usage de l'homogenéité & de l'infinie divisibilité de la Matiere : mais dans laquelle il paroît avoir donné un peu trop d'attention aux imaginaires découvertes de Leuwenoeck & d'Hartsoeker. (*Phys.* 142, 560, 554 & 557).

I°. Il suppose qu'au moment où sont prononcées les paroles sacramentales, Dieu imprime miraculeusement à chaque *portion imperceptible* du pain & du vin, un certain mouvement intestin, en vertu duquel les particules élémentaires de cette portion imperceptible, prennent chacune en elles-mêmes, des formes & des combinaisons nouvelles : telles qu'il les faut, pour que de leur ensemble, résulte un imperceptible corpuscule, exactement organisé en petit, comme l'est en grand un corps humain.

Dans cette hypothese, il y aura dans le pain & dans le vin eucharistiques, un nombre indéfini de petits *Corps organisés comme le corps humain*, dont chacun sera imperceptible ou insensible en lui-même, dont l'un ne sera point l'autre ; & qui pourront tous être séparés les uns des autres.

Par cette supposition, cet aggrégat de corps organisés, tous imperceptibles en eux-mêmes, n'est point encore le Corps de Jesus-Christ. Il va le devenir, par la supposition suivante.

II°. Il suppose qu'au moment où sont miraculeusement formés, dans le pain & dans le vin eucharistiques, tous ces petits corps organiques, imperceptibles ressemblances du Corps humain, l'*Ame de Jesus-Christ*, leur est miraculeusement unie, pour les animer & pour les vivifier.

Dans cette hypothese, quoiqu'il y ait, dans le

pain & dans le vin consacrés, un nombre infini de petits *Corps organiques*, tous exactement assimilés au Corps humain; il n'y aura cependant qu'un seul Corps humain, que le seul Corps de Jesus-Christ: parce qu'il n'y a qu'une seule Ame humaine, que la seule Ame de Jesus-Christ, & que l'*unité d'un Corps animé*, composé d'une infinité de parties différentes, ne résulte & ne peut résulter que de l'unité de l'Ame qui en anime & qui en vivifie toutes les parties.

1414. REMARQUE. De ces deux Suppositions ou de ces deux Demandes philosophiques, résultent plausiblement, selon Varignon, tous les mystérieux phénomenes que la Foi Catholique admet & révere dans la Transsubstantiation eucharistique. Par exemple,

I°. Dans cette hypothese, *deux Hosties consacrées*, dont l'une est à Rome & l'autre à Paris, malgré la distance des lieux, ne contiendront qu'un *même & unique Corps de Jesus-Christ*: parce que les corpuscules organiques de l'Hostie placée à Rome, & les corpuscules organiques de l'Hostie placée à Paris, quoique réellement distingués les uns des autres, sont animés, vivifiés, déterminés à être un même Corps humain, le Corps de Jesus-Christ, par une même Ame, l'Ame de Jesus-Christ.

La distance des lieux n'empêche aucunement que la même Ame de Jesus-Christ, n'anime l'Hostie placée à Paris & l'Hostie placée à Rome. Car si mon ame, soit qu'on la suppose placée & répandue dans tout mon corps, soit qu'on la suppose logée & circonscrite dans quelque partie principale de mon cerveau, peut animer à la fois & ma tête & mon talon, qui sont éloignés l'une de l'autre de plus de soixante pouces: pourquoi ne pourroit-elle pas ani-

mer de même deux corps éloignés l'un de l'autre, de soixante toises, de soixante lieues, de soixante diametres de la terre; & ainsi de suite à l'*infini*?

II°. Dans cette hypothese, en divisant une Hostie consacrée, on ne divisera pas le Corps de Jésus-Christ: parce que les *corps organiques* que l'on sépare, restent entiers & indivisibles chacun dans chaque portion de l'Hostie divisée; & que réunis ou séparés, ils forment toujours un *même & unique Corps de Jésus-Christ*, étant animés par une même ame de Jésus-Christ.

III°. Dans cette hypothese, le Corps Eucharistique de Jésus-Christ, à Paris ou à Rome, est exactement le même que celui qui fut immolé sur la Croix, qui fut miraculeusement formé dans le sein de Marie, qui est actuellement glorifié dans le Ciel; quoique la matiere dont il est composé dans l'Eucharistie, à Rome ou à Paris, ne soit pas réellement la *même Matiere individuelle* dont il étoit composé sur la Croix & dans le sein de Marie, & dont il est actuellement composé dans le Ciel: parce que cette double matiere individuelle est animée par une même ame individuelle; & que plusieurs corps organisés ne sont qu'un même & unique corps, quand ils sont animés par une même ame individuelle.

Par la même raison, le Corps Eucharistique de Jésus-Christ est exactement le même à Paris & à Pekin: quoique la matiere qui le constitue à Paris, ne soit pas la matiere qui le constitue à Pekin.

IV°. Dans cette hypothese, quelque nombre d'Hosties que l'on suppose consacrées, il n'y aura toujours, dans le ciel & sur la terre, qu'*un seul & même Jésus-Christ*: par la raison qu'un homme étant l'ensemble d'un corps humain & d'une ame humaine; il faudroit pour qu'un homme devînt multiple, que le corps & l'ame de cet homme devinssent à la fois multiples.

V°. Dans cette hypothese enfin, après la consécration subsisteront les *mêmes apparences* du pain & du vin : par la raison qu'il n'y a eu de changement réel, que dans les parties insensibles du pain & du vin ; & que ces parties insensibles ou imperceptibles n'affectent point les sens.

Les parties insensibles du pain & du vin, en se transsubstantiant chacune à part intrinsequement, en devenant chacune un infiniment petit corps humain, ne changent point respectivement de position & de situation. Leur ensemble doit donc continuer à faire la même impression sur les organes par qui il sera atteint.

1415. RÉFUTATION. Ce systême de Varignon, très-philosophique dans sa marche, dans son application, dans ses conséquences, ne l'est pas également dans ses principes. Destiné à perfectionner & à généraliser ce premier systême de Descartes que nous avons déjà exposé, & qui ne rendoit aucunement raison de plusieurs phénomenes de la Transsubstantiation Eucharistique ; il en a rempli les lacunes, il en a étendu l'application, il en a mieux présenté & mieux développé l'idée générale : mais il y a laissé les mêmes vices de principes, & il y en a introduit de nouveaux.

I°. Selon le systême de Varignon, ainsi que selon le systême de Descartes, la Transsubstantiation Eucharistique n'est qu'une *simple transformation*, qu'une simple transmodification.

Par conséquent, le Corps Eucharistique de Jésus-Christ, n'est point le *même corps individuel* qui fut immolé sur la Croix : le Corps Eucharistique de Jésus-Christ, est *plus grand* dans une grande Hostie que dans une petite : ce qui ne quadre point avec les principes catholiques.

II°. Outre les vices, qui lui sont communs avec le systême de Descartes : le systême de Varignon a ses vices propres, dont le principal est la *romanesque idée* qu'il se forme de l'animation & de l'individuation des corps.

D'après cette idée de Varignon, idée sur laquelle est fondé tout son systême philosophique : on pourra supposer qu'une même ame humaine anime à la fois, un corps placé sur la terre, un second corps placé dans la Lune, un troisieme corps placé dans Saturne, un quatrieme corps placé dans Syrius, un cinquieme corps placé dans la Polaire, un nombre indéfini d'autres corps placés chacun dans tout autant d'étoiles isolées, sans aucune communication entr'eux ; & que l'ensemble de tous ces corps ainsi distincts entr'eux, ainsi séparés les uns des autres, ne forme cependant qu'un même & unique corps humain : ce que n'adoptera certainement jamais la Philosophie du sens commun.

Car, quoique nous ne connoissions pas assez bien peut-être, comment une Ame humaine anime à la fois différentes parties dans un même corps humain : nous savons suffisamment, par l'expérience & par l'observation, que pour qu'il y ait une *animation commune* dans les différentes parties d'un corps animal, il faut absolument qu'il y ait une *chaîne continue d'organisation* entre ces parties ; & que l'animation commune cesse & n'a plus lieu, quand il y a *solution de continuité* entre les parties animales.

Mon ame anime mon bras, quand ce bras est lié à la chaîne de mon organisation. Mais aussi-tôt qu'il y aura un pouce de distance entre ce bras & le reste de mon corps : ce bras ne participera plus en rien à l'animation qu'il empruntoit de mon ame.

LA COMPÉNÉTRATION ET LA REPRODUCTION ; PHÉNOMENES PEUT-ÊTRE RÉPUGNANS ET CHIMÉRIQUES.

1416. OBJECTION VII. Un Philoſophe ne doit admettre & ne doit adopter, que ce qu'il connçoit évidemment & comme intuitivement dans les choſes. Donc un Philoſophe ne doit point admettre, ne doit point adopter la Compénétration & la Reproduction ; qui ſont des phénomenes inconcevables, qui ſont même des phénomenes révoltans & abſurdes.

RÉPONSE. Un Philoſophe, accoutumé à lire dans un principe, à en ſaiſir les rapports & les dépendances, peut & doit admettre toutes les conſéquences qu'il voit néceſſairement découler d'une *Vérité certaine & inconteſtable*. Donc, ſi la Compénétration & la Reproduction découlent néceſſairement d'une vérité certaine & inconteſtable, du dogme catholique de la préſence réelle de Jéſus-Chriſt dans l'Euchariſtie : un Philoſophe peut & doit admettre la Compénétration & la Reproduction ; ſoit qu'il les conçoive, ſoit qu'il ne les conçoive pas.

I°. La *Compénétration* n'eſt pas un dogme formel de Foi. Mais elle paroît être une conſéquence néceſſaire d'un dogme formel de foi : ſavoir, du dogme qui nous enſeigne que Jéſus-Chriſt eſt tout entier, & par-là même en Corps & en Ame, dans la plus petite parcelle ſenſible du pain & du vin conſacrés & tranſſubſtantiés.

La Raiſon ne prouvera jamais directement & par des démonſtrations *à priori* (70), que la Compénétration ſoit une choſe poſſible : parce qu'elle ne conçoit pas formellement la maniere par où peut être opéré ce miraculeux phénomene.

Mais on ne prouvera jamais à la Raiſon que ce

miraculeux phénomene, dont la possibilité paroît prouvée par le fait, par des démonstrations à *posteriori*, soit répugnant & impossible en lui-même : parce qu'aucune raison solide ne démontre qu'un élément A ne puisse pas absolument exister dans un autre élément B ; & que c'est-là cependant ce qu'il faut démontrer, pour attaquer comme impossible la Compénétration que l'on ne conçoit pas.

Nous avons déjà observé que quelques modernes Philosophes n'admettent dans l'Eucharistie, qu'une *simple Condensation ;* & que ce sentiment, que nous ne goûtons pas, n'a rien d'anti-catholique. Si ce même sentiment paroît plus admissible que celui de la Compénétration, on peut l'admettre : pourvu qu'on ne le transforme pas en quelques-uns de ceux que nous venons de réfuter, & de démontrer hétérodoxes.

II°. La *Reproduction* n'est pas non plus un dogme formel de Foi. Mais elle paroît être une conséquence absolument nécessaire d'un dogme formel de foi : savoir, du dogme qui nous enseigne que Jésus-Christ est réellement & substantiellement dans toutes les Hosties consacrées, dans chacune, & chacune de leurs parties divisées. La Raison ne démontrera pas directement & par des preuves *à priori*, que ce miraculeux phénomene soit possible. Mais on ne démontrera jamais à la Raison, que ce miraculeux phénomene, dont la possibilité est démontrée *à posteriori*, soit impossible.

Le miraculeux phénomene de la Reproduction, qui révolte si fort la plupart des Protestans (*), est-

(*) En parlant ici des Protestans, nous en exceptons les Luthériens ; qui, en admettant la présence réelle de Jesus-Christ dans l'Eucharistie, sous le nom de Consubstantiation, y admettent ou doivent y admettre conséquemment, ainsi

il donc aussi révoltant en effet, qu'ils le supposent ou qu'ils le prétendent? Est-il bien réellement démontré qu'une *substance individuelle*, que l'Etre incréé & créateur a rendu existante en un lieu, ne puisse pas être rendue encore existante en un autre lieu, au même instant?

Par exemple, contemplons un individu quelconque x, dans la classe des Possibles. Il est certain, de l'aveu de tous les Protestans, de tous les Philosophes qui croient à l'existence d'un Dieu incréé & créateur, que l'infinie puissance du Créateur peut s'exercer sur cet Individu possible, & le rendre existant.

Mais comment & par où prouveront-ils que l'action du Créateur, exercée une fois sur cet Individu, pour le rendre existant au point a, ne puisse pas s'exercer une seconde fois sur ce même Individu, pour le rendre existant au point b? Comment & par où prouveront-ils que l'infinie puissance du Créateur soit absolument épuisée à l'égard de cet Individu, par sa premiere action créatrice?

L'Esprit humain, dira-t-on, ne conçoit pas comment Dieu rendroit existant une seconde fois, l'Individu x. Mais l'Esprit humain conçoit-il mieux comment Dieu rend existant une premiere fois, ce même Individu?

J'adhere & j'acquiesce à cette derniere vérité inconcevable & incompréhensible : parce qu'elle est établie & fondée sur des raisons solides & irréfragables, qui la rendent certaine & incontestable.

---

que les Catholiques, une vraie & réelle reproduction; en vertu de laquelle le Corps & l'Ame de Jesus-Christ puissent exister à la fois, dans le Ciel & sur la Terre, à Dresde & à Stokholm. (1373).

Pourquoi n'adhérerois-je pas & n'acquiescerois-je pas de même à la premiere vérité : si des raisons également solides & irréfragables la rendent de même incontestable & certaine ?

1417. REMARQUE. La Compénétration & la Reproduction des Corps, ont été attaquées avec le plus grand acharnement, dans ces deux derniers siecles, par tous les Philosophes Protestans, & par tous les Philosophes Cartésiens. Mais à quoi se réduit tout ce que l'on a imaginé & objecté jusqu'à présent, contre l'une & contre l'autre ? A rien de bien solide, à rien même de bien séduisant : puisque, pour les battre en ruine l'une & l'autre, on s'est toujours borné à dire qu'on ne sauroit les concevoir. Comme si ne pas concevoir une chose, étoit toujours une raison décisive, pour en nier la réalité ! Conçoit-on, par exemple, la Création de la matiere ; & ne pas concevoir cette création, est-ce un motif solide & concluant pour assurer qu'elle ne sauroit avoir eu lieu ?

Comme ce sont les Cartésiens qui ont fait le plus de bruit & de vacarme contre la Compénétration & contre la Reproduction des Corps : confrontons avec leurs principes, ces deux objets qui les révoltent si fort.

I°. La *Reproduction d'un corps*, doit-elle si fort révolter le Cartésianisme, qui regarde la conservation des êtres comme une permanente création ; & chez qui, passer d'un lieu à un autre, d'un point à un autre, n'est autre chose pour un corps, qu'être anéanti au point A, & être créé au point B. (890).

Mais si le Créateur peut à chaque instant anéantir un corps au point A, & créer ce même corps au point B : pourquoi ne pourra-t-il pas le créer au point B, sans l'anéantir au point A ? Et s'il le peut, & qu'il le fasse ; voilà la Reproduction.

II°. La *Compénétration de deux corps*, doit-elle si fort révolter le Cartésianisme, qui juge que tout est plein dans la Nature matérielle, & qui y admet cependant un Dieu, des Anges, des Ames humaines ? Si tout est plein de substances matérielles dans la Nature visible : comment y existera, sans une vraie Compénétration, la Substance divine, par exemple ? Et si la Substance divine est compénétrée avec les différentes substances matérielles, qu'elle meut & qu'elle crée sans cesse, selon le Cartésianisme : comment prouvera-t-on qu'il répugne qu'une substance matérielle A puisse être compénétrée avec une autre substance matérielle B ?

On ne conçoit pas mieux la Compénétration d'une substance spirituelle & d'une substance matérielle, que la Compénétration de deux substances matérielles. Et cependant, dans les principes du Cartésianisme, il faut nécessairement avouer, ou que la Substance divine n'existe nulle part, & par conséquent qu'elle n'existe point du tout : ou que cette Substance divine existe compénétrée avec toute la matiere, ou du moins avec quelque portion de la matiere. (932).

1418. OBJECTION VIII. Dans l'*hypothese de la Compénétration*, le Corps de Jésus-Christ, contenu & renfermé dans l'enceinte d'une Hostie consacrée, ou ne sera point un Corps humain, ou sera un Corps humain informe & monstrueux : puisque dans une telle hypothese, la tête & les pieds, le côté droit & le côté gauche, se trouveront concentrés & confondus ensemble ; sans aucun ordre & sans aucun rapport qui puisse en faire un corps humain.

RÉPONSE. I°. L'hypothese de la Compénétration découle ou paroît découler visiblement du dogme

formel de la présence réelle du Corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Donc, quelque inconcevable que puissent être les conséquences de cette Compénétration, elle ne doit pas moins être admise.

II°. En nous apprenant & en nous attestant que le Corps de Jésus-Christ est réellement & substantiellement présent dans l'Eucharistie : la Divinité ne nous a point enseigné en quelle maniere y existe ce Corps adorable ; & si cette maniere ressemble ou ne ressemble pas à celle qu'a le Corps humain dans son état naturel.

III°. L'hypothese de la Compénétration n'entraîne aucunement une confusion monstrueuse de parties, telle qu'on l'imagine & qu'on l'objecte. Car, quelque petite que puisse être une Hostie ou une parcelle d'Hostie : pour qu'elle contienne le Corps de Jésus-Christ, il faut nécessairement qu'elle soit sensible ; & pour qu'elle soit sensible, il faut nécessairement qu'elle contienne ou qu'elle puisse contenir une infinité de parties insensibles, placées les unes hors des autres. (1421).

Par conséquent, dans la plus petite Hostie ou dans la plus petite parcelle d'Hostie sensible, pourra exister en petit, un corps humain, le Corps de Jésus-Christ ; avec le même ordre & le même rapport d'organisation qu'il a en grand. Par exemple, les parties qui forment la tête, compénétrées entr'elles jusqu'à un certain point, pourront occuper une extrêmité de l'Hostie : les parties qui forment les pieds, compénétrées de même entr'elles jusqu'à un certain point, pourront occuper l'autre extrêmité diamétralement opposée de l'Hostie ; & ainsi du reste.

IV°. Supposer qu'un Corps individuel n'a absolument qu'une *unique maniere d'exister*, est-ce montrer beaucoup

beaucoup de philoſophie? N'y auroit-il pas plus de philoſophie peut-être, à penſer que l'Auteur de la Nature, qui a librement donné une maniere d'être, fixe & déterminée, à chaque eſpece vivante & végétante, auroit pu, ſans les dénaturer, leur donner à chacune, mille & mille manieres d'être, toutes différentes?

Comment prouvera donc la Philoſophie, que la *maniere ſurnaturelle d'être*, qu'a le Corps de Jéſus-Chriſt dans l'Euchariſtie, ne ſoit pas une maniere d'être du corps humain; & peut-être une maniere d'être plus excellente & plus parfaite que celle qu'il a dans ſon état naturel?

1419. OBJECTION IX. Pour que le Corps de Jéſus-Chriſt exiſtât à la fois & en même tems, dans le ciel & ſur la terre, dans une Egliſe à Paris & dans une autre Egliſe à Rome: il faudroit néceſſairement qu'il fût unique, & qu'il ne fût pas unique; qu'il fût circonſcrit en lui-même, & qu'il ne fût pas circonſcrit en lui-même: ce qui répugne évidemment.

RÉPONSE. Ce qui exiſte, ne répugne point. Or, il conſte par les principes de la Foi, c'eſt-à-dire, par le témoignage infaillible de la Divinité elle-même, que la Reproduction exiſte; & que le Corps de Jéſus-Chriſt eſt à la fois, réellement & ſubſtantiellement, & dans le ciel & ſur la terre, dans une Egliſe à Paris & dans une Egliſe à Rome: donc la Reproduction ne répugne point.

I°. Un corps, pour être reproduit, ne ceſſe point d'être un *ſeul & unique corps*; ne ceſſe point d'être un corps circonſcrit en lui-même: puiſqu'ici l'idée de reproduction, n'emporte point une altérité, emporte au contraire une identité de nature.

La multiplicité des lieux ne met, dans le Corps

reproduit, aucune multiplicité de nature : par la raison que le corps reproduit n'est point identifié avec les divers lieux qu'il occupe, n'est rien des divers lieux qu'il occupe.

II°. L'Esprit humain ne conçoit pas comment un corps peut être reproduit, comment un même corps peut exister en différens lieux. Mais s'il résulte delà que la reproduction est un phénomene incompréhensible ; il n'en résulte pas que ce soit un phénomene impossible.

L'HYPOTHESE D'UNE ÉTENDUE RÉELLE DANS LE CORPS EUCHARISTIQUE DE JESUS-CHRIST, DOCTRINE PEUT-ÊTRE HÉTÉRODOXE.

1420. OBJECTION X. Admettre une étendue réelle dans le Corps Eucharistique de Jésus-Christ : c'est contredire manifestement la plupart des Saints Peres, la plupart des Docteurs Catholiques, la plupart des Catéchismes orthodoxes, qui ont traité de l'Eucharistie. Car, selon ces Saints Peres, selon ces Docteurs Catholiques, selon ces Catéchismes orthodoxes :

I°. Le Corps de Jésus-Christ existe dans l'Eucharistie, à la maniere des esprits : donc il y existe sans aucune étendue réelle, du moins sans aucune étendue semblable à celle de la matiere, semblable à celle que nous y admettons.

II°. Le Corps de Jésus-Christ est tout entier dans chaque partie de l'Hostie consacrée : donc il n'y a aucune étendue réelle. Car, si le Corps de Jésus-Christ avoit une étendue réelle, telle que nous l'admettons, dans une Hostie consacrée ; il ne seroit pas tout entier dans chaque partie de cette Hostie : puisqu'il est clair que la partie de l'Hostie qui contiendroit la tête, ne contiendroit pas les pieds ; & que la partie de la même Hostie qui contiendroit

les pieds, ne coutiendroit pas la tête ; & ainsi du reste.

RÉPONSE. Admettre une étendue réelle dans le Corps Eucharistique de Jésus-Christ, c'est y admettre ce que suppose toujours nécessairement en lui, sa qualité de Matiere, sa qualité de Corps : ainsi que nous l'avons déjà expliqué & démontré ailleurs. (1394).

Il ne nous reste donc ici qu'à faire bien voir & bien sentir, qu'admettre une étendue réelle, variable, mais toujours positive, dans le Corps Eucharistique de Jésus-Christ ; ce n'est point contredire les Saints Peres, les Docteurs Catholiques, les Catéchismes orthodoxes.

I°. Il est facile de satisfaire à la premiere partie de cette dixieme objection. En enseignant que le Corps de Jésus-Christ existe dans l'Eucharistie, à la maniere des esprits : les Saints Peres, les Docteurs Catholiques, les Catéchismes orthodoxes, n'ont jamais prétendu & n'ont jamais pu prétendre que leurs expressions dussent être prises dans toute la rigueur grammaticale des termes.

Tous les Etres ont leurs manieres spécifiques d'exister, qui leur sont à certains égards tout aussi propres, que leur Essence même. Comme il répugne qu'un *Esprit* existe purement & simplement, dans toute la rigueur des termes, à la maniere des Corps : de même il répugne qu'un *Corps* existe purement & simplement, dans toute la rigueur des termes, à la maniere des esprits.

Il est donc visible que si quelques Saints Peres, quelques Docteurs Catholiques, quelques Catéchismes orthodoxes, disent que le Corps de Jesus-Christ existe dans l'Eucharistie, à la maniere des esprits : leurs expressions doivent nécessairement

être entendues avec quelques modifications, être restreintes à leur vrai sens.

En quel sens peut-on dire, avec quelques Saints Peres, avec quelques Docteurs Catholiques, avec quelques Cathéchismes orthodoxes, que le Corps de Jesus-Christ existe, dans l'Euchariftie, à la maniere des esprits ? En celui-ci ! Une des propriétés des esprits, c'est d'exister dans un lieu, sans exclure de ce lieu, ou un autre esprit, ou un corps quelconque : or, telle est la maniere dont le Corps de Jesus-Christ existe dans l'Eucharistie. Là un nombre immense de parties élémentaires de ce Corps adorable, compénétrées entr'elles, existent miraculeusement dans un même espace : sans s'exclure les unes les autres, du même espace, qu'elles occupent chacune en entier.

II°. La seconde partie de cette même objection, n'a pas plus de force, que la premiere. Pour la faire évanouir, il n'y a qu'à séparer ce qui est de Foi, de ce qui ne l'est pas, dans la preuve sur laquelle on la fonde.

Il est de foi que le Corps de Jesus-Christ est tout entier, & dans toute une Hostie consacrée, & dans toute partie sensible de cette Hostie consacrée : quand cette partie sensible a été détachée & séparée de l'Hostie totale dont elle faisoit partie : *separatione factâ.* (1373).

Mais il n'est pas de foi que le Corps de Jesus-Christ soit tout entier dans chaque partie d'une Hostie consacrée, avant la division réelle & effective de cette Hostie.

Comme toute matiere est divisible en un nombre infini de parties ; si le Corps de Jesus-Christ étoit tout entier dans chaque partie d'une Hostie, il s'ensuivroit que le Corps de Jesus-Christ seroit une infinité de fois tout entier dans une même & uni-

que Hostie : ce qui feroit multiplier à l'infini les miracles, sans utilité & sans raison ; & telle n'est point la maniere d'agir de l'Etre infiniment sage, de l'Auteur de la Nature & de la Religion.

1421. REMARQUE. Il est de l'essence de tout Sacrement, selon la doctrine constante & permanente de l'Eglise, d'être un *Signe sensible*. D'où il s'ensuit que le Sacrement cesse, là où cesse la sensibilité. Par conséquent :

I°. Selon la doctrine de l'Eglise, si une partie d'Hostie consacrée, devient jamais assez petite pour cesser d'être un objet sensible en lui-même : dès-lors, cessant d'être un Sacrement, elle cesse de contenir & de renfermer le Corps de Jesus-Christ ; &, par un nouveau miracle, ou par la cessation du premier miracle, elle redevient ce qu'elle étoit avant la Transsubstantiation.

Mais, quelque petite que soit une hostie ou une parcelle d'hostie : si elle est sensible en elle-même, il est clair qu'elle a une vraie étendue, une étendue capable de répondre à l'*Etendue réelle* que nous attribuons au Corps eucharistique de Jesus-Christ : ainsi que nous l'avons déjà observé & expliqué précédemment. (1418).

Donc, sans altérer aucun principe de la Foi chrétienne, on peut attribuer au Corps eucharistique de Jesus-Christ, une étendue vraie & réelle, plus ou moins grande, mais toujours positive : savoir, l'étendue plus ou moins grande à laquelle répondent les especes sacramentales de l'hostie consacrée. (1394).

II°. Selon la doctrine de l'Eglise, quand on divise une Hostie consacrée : le Corps de Jesus-Christ, qui étoit uniquement tout entier dans la totalité de l'hostie consacrée, est tout entier, après la division de

cette hostie en tant de portions sensibles qu'on voudra, dans la totalité de chaque portion sensible de l'hostie divisée.

Mais il ne s'ensuit pas delà que la division d'une hostie consacrée, soit comme une *nouvelle Consécration* de cette hostie. Il s'ensuit delà simplement & uniquement que cette division de l'hostie consacrée, est une *condition générale & permanente*, à laquelle est attachée une existence multiple du Corps eucharistique de Jesus-Christ : ou d'après laquelle, en vertu de la consécration unique de l'hostie totale, le Corps de Jesus-Christ doit exister tout entier dans toutes les parties divisées & sensibles de l'hostie consacrée.

1422. OBJECTION XI. Prétendre que l'*Essence de la Matiere* est inconnue, c'est évidemment fournir des armes au Scepticisme & au Matérialisme. Car si nous ne connoissons pas l'essence de la Matiere : il s'ensuit que nous ne pouvons pas assurer que l'Ame humaine ne soit pas un être matériel ; que Dieu lui-même ne soit pas une pure matiere ; qu'il y ait une distinction réelle entre la matiere & l'esprit.

RÉPONSE. Pour distinguer une chose d'une autre, pour pouvoir assurer qu'une chose n'est pas une autre chose, il n'est pas absolument nécessaire de connoître l'essence de ces deux choses. Il suffit de connoître dans ces deux choses, quelque propriété qui soit toujours nécessairement inséparable de l'une, & qui soit toujours nécessairement incompatible avec l'autre. Or, dans la Matiere & dans l'Esprit, existent & sont connues des *propriétés distinctives & caractéristiques*, qui suffisent toujours pour discerner efficacement celle-là, de celui-ci ; & celui-ci, de celle-là.

1°, Telle est, d'une part, l'*Etendue réelle & solide*, circonscrite par des faces ou par des angles : qui

quoique variable, convient tellement à la Matiere, qu'elle ne peut jamais être totalement séparée de la matiere; & qui, plus ou moins grande ou plus ou moins petite en elle-même indéfiniment, ne peut jamais convenir à l'Esprit en aucune maniere quelconque. (1079 & 1394).

II°. Telle est, d'une autre part, la *Faculté intellective* : qui distingue toujours nécessairement l'Esprit, de la Matiere; qui ne peut jamais exister que dans l'Esprit, qui ne sauroit jamais aucunement exister dans la Matiere. (1042 & 1068).

Donc, sans connoître & l'essence de l'Esprit & l'essence de la Matiere : nous pouvons avoir & nous avons effectivement des *signes caractéristiques*, par où nous pouvons infailliblement distinguer & discerner l'Esprit, de la Matiere; & la Matiere, de l'Esprit.

III°. Ces deux propriétés caractéristiques & incompatibles, l'Etendue réelle & solide dans la Matiere, la Faculté intellective dans l'Esprit, nous sont efficacement & indéfectiblement démontrées & par l'observation de ces deux différentes especes de substances, & par les conséquences évidentes & sensibles qui découlent de cette observation & que nous avons amplement développées dans toute la théorie de l'Ame humaine.



SECONDE SECTION.

QUALITÉ SENSIBLE DE LA MATIERE.

1423. DÉFINITION. NOUS nommerons ici *Qualité sensible de la Matiere*, ou purement & simplement *Sensibilité de la Matiere*, ce par quoi la Matiere nous est rendue sensible; ou la propriété quel-

conque, intrinſeque ou extrinſeque, qui rend la Matiere propre à affecter quelqu'un de nos ſens indifféremment, l'œil, ou l'oreille, ou le goût, ou l'odorat, ou le tact : ſans examiner encore, ſi cette qualité ſenſible, ou cette propriété d'affecter nos ſens, a pour cauſe, quelque choſe qui ſoit intrinſeque ou quelque choſe qui ſoit extrinſeque à la Matiere.

PROPOSITION.

1424. *En quoi que puiſſe conſiſter la Qualité ſenſible de la Matiere : il eſt certain que la Matiere, & la Qualité ſenſible de la Matiere, ne ſont point une même & unique choſe.*

DÉMONSTRATION. Il ſemble d'abord & au premier coup-d'œil, que la Qualité ſenſible de la Matiere, ne ſauroit être autre choſe que la Matiere elle-même ; & que la Qualité ſenſible de telle matiere en particulier, eſt néceſſairement cette matiere & uniquement que cette matiere ; la choſe eſt cependant tout autrement. Car,

I°. Il conſte par les principes de la Foi chrétienne, c'eſt-à-dire, par les lumieres de la Révélation divine, par l'indéfectible témoignage de Dieu lui-même, que dans l'Euchariſtie exiſte la *Subſtance du corps & du ſang de Jeſus-Chriſt*, ſans que la Qualité ſenſible du corps & du ſang de Jeſus-Chriſt y exiſte : que dans l'Euchariſtie exiſte la *Qualité ſenſible du pain & du vin*, ſans que la ſubſtance du pain & du vin y exiſtent.

Donc une Matiere peut exiſter, ſans que la Qualité ſenſible de cette matiere exiſte. Donc la qualité ſenſible d'une matiere peut exiſter, ſans que cette matiere exiſte. Donc la Matiere, & la Qualité ſenſible de la Matiere, ne ſont pas une même & unique choſe : puiſque l'une peut exiſter ſans l'autre.

II°. Il est clair que ce qui arrive dans l'Eucharistie, par miracle, & au Corps de Jesus-Christ, dépouillé de sa qualité sensible, & à la Qualité sensible du pain & du vin, séparée de la substance de ce pain & de ce vin, peut absolument arriver de même, par un semblable miracle, à tout autre corps quelconque; par exemple, à un arbre, à un quadrupede, à un oiseau, à un poisson, à un métal, à une montagne, à une planete, & ainsi du reste.

Donc, dans une Matiere quelconque, la substance de cette Matiere, & la Qualité sensible de cette Matiere, ne sont point une même & unique chose; puisque celle-là peut exister sans celle-ci; & celle-ci, sans celle-là. C. Q. F. D.

1425. REMARQUE. Dans les Ecoles philosophiques & dans les Ecoles théologiques, on donne assez communément le nom d'*Accidens absolus*, à l'ensemble de choses, qui constitue la *Qualité sensible de la Matiere*: quelle que soit & que puisse être la nature de ces choses, qui constituent cette qualité sensible de la Matiere, qui peuvent exister absolument sans la substance & hors de la substance de la Matiere, & qui sont par-là même accidentelles à la Matiere.

Selon cette idée & selon cette dénomination, les Accidens absolus & la Qualité sensible de la Matiere, sont en général une même & unique chose, exprimée par deux termes différens, mais en tout point synonimes. Et comme rien ne répugne à cette dénomination & à cette idée: il est clair que rien n'oblige d'en prendre ou d'en donner une différente.

ACCIDENS MODAUX ET ACCIDENS ABSOLUS.

1426. DÉFINITION. Les *Accidens la Matiere*, ou des Corps en général, se divisent en Accidens mo-

daux, & en Accidens abſolus. L'Accident en général, eſt ce qu'une choſe peut avoir ou ne pas avoir, ſans ceſſer d'être ce qu'elle eſt. (132 & 226).

I°. On nomme *Accidens modaux*, les différentes modifications ou les différentes manieres d'être d'une ſubſtance : modifications ou manieres d'être, qui ne peuvent, ni exiſter, ni être conçues, qu'avec la ſubſtance & que dans la ſubſtance qu'elles modifient.

Telles ſont, par exemple, dans un pain non-conſacré, la figure de ce pain, la réſiſtance de ce pain, la couleur de ce pain, la ſaveur de ce pain, l'ubication de ce pain : qui, en tant que modifications de ce pain, n'exiſtent & ne peuvent exiſter ſans ce pain, ne ſe conçoivent & ne peuvent ſe concevoir qu'avec ce pain & que dans ce pain. On peut dire la même choſe des modifications ou des manieres d'être de toute ſubſtance quelconque, matérielle ou immatérielle. (202 & 209).

II°. Dans l'Euchariſtie, on nomme *Accidens abſolus*, les Eſpeces euchariſtiques; ou ces apparences du pain & du vin, qui ſubſiſtent après le miraculeux phénomene de la Tranſſubſtantiation, après que le pain & le vin ont ceſſé d'être pain & vin : quelle que puiſſe être la nature de ces *Eſpeces euchariſtiques*, ainſi ſubſiſtantes ſans leur ſujet naturel, ſans le pain & le vin.

Par la même raiſon, on donneroit de même le nom d'*Accidens abſolus*, à d'autres ſemblables eſpeces ou apparences, qui exiſteroient ſans leur ſujet naturel : ſi l'Auteur de la Nature opéroit ſur d'autres eſpeces de ſubſtances matérielles, par exemple, ſur un arbre ou ſur une riviere, un miracle ſemblable à celui qu'il opere ſur le pain & ſur le vin dans l'Euchariſtie. (1373 & 1380).

1427. REMARQUE. Il y a une différence essentielle, entre les *Accidens modaux* & les *Accidens absolus*.

Cette différence essentielle consiste, en ce que les Accidens modaux sont un *Etat réel & physique*, ou une maniere d'être réelle & physique, de la chose qu'ils modifient & à laquelle ils sont inhérens : au lieu que les accidens absolus ne sont qu'un *Etat apparent*, ou une maniere d'être apparente, de la chose qu'ils semblent modifier intrinsequement, & qu'ils ne modifient pas réellement en elle-même.

Par exemple, la figure d'une hostie non-consacrée, en tant qu'*Accident modal*, est la maniere dont cette hostie est réellement & intrinsequement terminée en elle-même & dans toutes ses faces.

La figure de cette même hostie, consacrée ou non-consacrée, en tant qu'*Accident absolu*, est la maniere dont cette hostie paroît ou peut paroître à mes yeux terminée dans toutes ses faces : soit qu'elle soit ainsi réellement terminée en elle-même ; soit qu'elle ne le soit pas, ou qu'elle ne le soit qu'en apparence.

PROPOSITION.

1428. *On ne peut se dispenser d'admettre des Accidens absolus : quelle que soit & que puisse être leur nature.*

DÉMONSTRATION. Un Oracle tout aussi certain & tout aussi infaillible que peut l'être la Raison, savoir, la Foi divine, nous atteste & nous apprend que la Substance du pain & du vin n'existe point dans l'hostie & dans le calice, après la consécration. Ce même Oracle, cette même Foi divine, nous atteste & nous apprend, de concert avec l'expérience, que les Accidens sensibles du pain & du vin, res-

tent & subsistent dans l'hostie & dans le calice, après la consécration.

Or, des Accidens sensibles, ainsi subsistans sans leur sujet, sont précisément ce que nous nommons *Accidens absolus*. Donc, quelle que puisse être la nature des Accidens absolus : il est certain qu'on ne peut se dispenser d'admettre des Accidens absolus, ou des apparences réelles d'une substance, sans l'existence réelle de cette substance. C. Q. F. D.

DIVERS SENTIMENS DES PHILOSOPHES, SUR LA NATURE DES ACCIDENS ABSOLUS, OU SUR LA QUALITÉ SENSIBLE DE LA MATIERE.

1429. OBSERVATION. S'il est facile d'établir l'existence des Accidens absolus, il n'est pas également facile d'en saisir & d'en déterminer la nature.

Pour mettre les Esprits à portée de prendre un parti sur cette très-subtile & très-intéressante spéculation : nous allons succintement exposer & examiner les différens sentimens, qui ont partagé & qui partagent encore les Philosophes à cet égard.

Parmi ces différens sentimens, les trois premiers placent la *Qualité sensible de la Matiere*, dans quelque chose qui appartient directement ou indirectement à l'objet senti & apperçu : le dernier, qui est celui que nous adopterons, la place dans quelque chose qui est en tout point étrangere à l'objet apperçu & senti. Les trois premiers sentimens admettent des Especes objectives & matérielles ; le dernier n'admet que des Especes mentales & formelles.

MODIFICATIONS SANS SUJET.

1430. SENTIMENT I. Quelques Philosophes prétendent que tout ce que l'on nomme *Accidens absolus* dans l'Eucharistie, savoir, la couleur, la saveur, la figure, l'étendue, la résistance, la pe-

ſanteur, l'ubication, n'eſt autre choſe qu'un enſemble d'Accidens modaux, miraculeuſement ſéparés de leur ſujet; c'eſt-à-dire, de la ſubſtance qu'ils doivent naturellement modifier.

1431. ASSERTION. *Les Eſpeces euchariſtiques, que nous prendrons ici pour exemple général en genre d'Accidens abſolus, ne ſont point des Accidens modaux, ſéparés de leur ſujet, ou exiſtans ſans leur ſujet.*

DÉMONSTRATION. Les Accidens modaux, comme nous l'avons fait voir & ſentir ailleurs, ou ne ſont que des *Entités par elles-mêmes inſubſiſtantes*, qui, pour exiſter & pour ſubſiſter, exigent eſſentiellement d'être inhérentes à leur ſujet; ou ne ſont même que de ſimples *Rapports de la ſubſtance modifiée*, qui ne ſont aucunement des êtres diſtingués de la ſubſtance modifiée. (227 & 228).

Dans l'une & dans l'autre hypotheſe, les Accidens modaux ne peuvent point, pas même par miracle, exiſter & ſubſiſter ſans la ſubſtance modifiée. Donc les *Eſpeces euchariſtiques*, qui exiſtent ſans la ſubſtance du pain & du vin, ne ſont point des accidens modaux du pain & du vin, miraculeuſement ſéparés de leur ſujet, ou de la ſubſtance du pain & du vin. C. Q. F. D.

QUANTITÉ RADICALE, OU QUANTITÉ INTERNE.

1432. SENTIMENT II. D'autres Philoſophes n'admettent qu'un unique Accident abſolu, auquel ils donnent le nom abſtrait de *Quantité radicale*, ou de Quantité interne. Car, dans leur idée, s'ils ont quelque idée à cet égard, ces deux termes ſont complettement ſynonimes.

I°. Selon cette opinion, la Quantité radicale eſt comme un *Etre mitoyen* entre la ſubſtance & la modification. En elle exiſtent & ſubſiſtent les modifica-

tions ou les accidens modaux ; & elle existe & subsiste dans la Substance.

Les modifications quelconques, telles que la figure, la couleur, la saveur, le mouvement ou le repos, & ainsi du reste, n'ont point pour *sujet immédiat*, la substance même qu'elles modifient. Elles ont pour sujet immédiat la Quantité radicale, qui a elle-même pour sujet immédiat, la substance modifiée, de laquelle elle peut miraculeusement être séparée.

II°. Selon cette opinion, on rend ainsi raison de la permanence des Accidens sensibles, dans l'Eucharistie, après le miraculeux phénomene de la transsubstantiation. Dieu, en détruisant la substance du pain & du vin, conserve la *Quantité radicale* du pain, dans l'hostie ; du vin, dans le calice. Par-là restent & subsistent les mêmes accidens sensibles du pain & du vin, dont l'unique sujet immédiat étoit & est encore cette Quantité radicale miraculeusement conservée.

1433. ASSERTION. *L'opinion qui fait consister la Qualité sensible de la Matiere, dans une certaine Quantité radicale, miraculeusement séparée de la substance, & substentant naturellement les accidens modaux de la substance, est une opinion antiphilosophique, qui ne peut aucunement être admise & adoptée.*

DÉMONSTRATION. Il est clair que cette *Quantité radicale*, que l'on met ici en avant, pour rendre raison d'un des grands phénomenes de la Nature & de la Religion, pour rendre raison de la Qualité sensible de la Matiere en général & des Especes sensibles de l'Eucharistie en particulier, n'est qu'une *bizarre production de l'imagination* ; qui n'a aucune réalité dans la Nature, à laquelle on n'attache aucune idée, qui ne tend qu'à donner à une chose obscure

une explication plus obſcure encore, & que ne peut aucunement avouer une philoſophie éclairée & réfléchie.

Pour le faire voir & ſentir, philoſophons un moment ſur cet objet, avec quelque antique Partiſan de cette opinion ſurannée, s'il lui en reſte encore quelqu'un dans un ſiecle tel que le nôtre; & le ſerrant de près, forçons-le malgré lui, d'attacher des idées aux mots, & des objets aux idées. Ami, lui dirai-je, qu'entendez-vous par cette Quantité radicale, dont vous faites la baſe de votre hypotheſe? Quel objet ſe préſente à votre eſprit; quand, au ſujet des eſpeces euchariſtiques, par exemple, vous prononcez ou vous entendez prononcer ces mots, *Quantité radicale* du pain & du vin?

I°. Eſt-ce la *derniere ſuperficie* de chaque élément ou de chaque partie intégrante du pain & du vin?

Mais cette derniere ſuperficie eſt de la ſubſtance du pain & du vin: c'eſt la ſubſtance du pain & du vin, qui aboutit juſqu'à tels & tels points de l'eſpace, & qui ceſſe & finit au-delà de ces points de l'eſpace.

II°. Eſt-ce l'*eſpace même*, où exiſte le pain & le vin, avant la tranſſubſtantiation; où exiſte le Corps de Jeſus-Chriſt, après la tranſſubſtantiation?

Mais cet eſpace exiſtoit avant les accidens du pain & du vin; & il exiſte encore, après qu'ont ceſſé les accidens du pain & du vin. Cet eſpace n'eſt donc rien du pain & du vin, n'eſt donc rien des accidens du pain & du vin.

III°. Eſt-ce quelque *Qualité occulte* du pain & du vin, réſidente dans ces corps, ſenſible dans ces corps, & ſéparable de ces corps? C'eſt ce qui paroît quadrer le mieux avec votre hypotheſe.

Mais, Ami, le regne des Qualités occultes eſt paſſé! La ſaine Philoſophie a enfin victorieuſement

proſcrit & exterminé ces miſérables rêveries, qu'enfanta ſtupidement, dans des ſiecles d'ignorance & de barbarie, le génie gothique ou le génie arabeſque ; & elle n'admet & ne reconnoît plus aujourd'hui dans les divers corps, que la ſeule ſubſtance de la Matiere, diverſifiée & différenciée par ſes modifications intrinſeques & accidentelles de configuration & de mouvement. (120 & 177).

IV°. Qu'eſt-ce donc enfin qu'on entend & qu'on doit entendre, par cette Quantité radicale, qui fait la Senſibilité du pain & du vin dans l'Euchariſtie ; qui fait ou qui doit faire de même la Senſibilité des corps quelconques dans la Nature entiere ? Rien, rien du tout : un *mot vuide de ſens*, que l'ignorance & la déraiſon adoptent myſtérieuſement, ſans lui attacher aucune idée & aucun objet. Donc cette Quantité radicale doit être éliminée & bannie du ſol philoſophique. C. Q. F. D.

SUPERFICIES OU ATMOSPHERES TERMINANTES.

1434. SENTIMENT III. Pour rendre raiſon de la *Qualité ſenſible des corps*, ſans détruire le miraculeux phénomene de la Tranſſubſtantiation euchariſtique : Deſcartes imagina que la ſubſtance propre des corps n'eſt point ſenſible immédiatement en elle-même ; & que les corps n'affectent nos ſens, que par le moyen de certaines ſubſtances étrangeres qui leur ſervent comme d'enveloppe, ſans en faire partie ; & qu'il conçoit comme une eſpece de mouſſe, comme une eſpece de duvet, comme une eſpece d'atmoſphere, répandue & autour du corps entier & autour de chaque partie intégrante de ce corps.

I°. Il eſt certain, dit Deſcartes, que dans un Corps quelconque, par exemple, dans le pain & dans le vin, il y a une *infinité de pores*, leſquels ſont remplis

remplis d'air, de matiere ignée, de matiere subtile, en un mot, de fluides de différente espece, qui ne sont point de la substance même de ce corps : puisque cet air, cette matiere ignée, cette matiere subtile, ces divers fluides, peuvent s'en échapper, s'y renouveller, y varier en qualité & en quantité ; sans que ce corps cesse d'être réellement le même.

La substance propre d'un corps quelconque, est donc comme divisée, par ces pores & par ces fluides, en un nombre innombrable de *parties intégrantes*, dont chacune est comme plongée & noyée dans un fluide qui lui est étranger ; dont chacune est comme un noyau central, par rapport aux fluides qui l'environnent, & qui lui servent d'enveloppe ou d'atmosphere.

La *Substance propre* d'un corps quelconque, ne sera donc jamais sensible immédiatement en elle-même : puisqu'elle ne pourra jamais être sentie par quelque sens que ce soit, qu'en laissant entre le sens & elle, l'enveloppe ou l'atmosphere dont elle est le noyau central.

II°. D'après cette idée très-philosophique, dit ensuite Descartes, il est facile d'expliquer comment & pourquoi, après le miraculeux phénomene de la Transsubstantiation eucharistique, restent & subsistent les mêmes apparences du pain & du vin.

Que le Tout-puissant, en changeant la substance du pain & du vin, en la substance du corps & du sang de Jesus Christ, ne change rien dans les fluides qui enveloppoient la substance du pain & du vin ! Il y aura, après la transsubstantiation, la *même Sensibilité*, qu'avant la transsubstantiation : puisqu'avant & après la transsubstantiation, la sensibilité ne consiste que dans l'impression faite par la résistance ou par l'action des divers fluides qui servent tour à tour d'enveloppe ou d'atmosphere, à la substance du

pain & du vin, & à la substance du corps & du sang de Jesus-Christ.

La sensibilité du pain, n'est pas la sensibilité du vin ; la sensibilité du miel, n'est pas la sensibilité de l'absinte : parce que la sensibilité des corps differe, selon que les fluides qui en emplissent les pores, sont différens entre eux ; & que les fluides qui emplissent les pores & qui enveloppent les parties intégrantes d'une espece de corps, par exemple du pain, different des fluides qui emplissent les pores & qui enveloppent les parties intégrantes d'une autre espece de corps, par exemple, du vin, du miel, de l'absinte, d'un caillou.

Tel est fonciérement le systême de Descartes, au sujet de la Qualité sensible des Corps : systême qui a été & si mal entendu & si mal réfuté par la plupart des modernes Philosophes.

1435. RÉFUTATION. Le caractere distinctif des systêmes de Descartes, du moins en genre de Physique, c'est de n'être toujours qu'un Roman ingénieux, que rien ne fonde, qui n'a rien de commun avec la nature des choses, qui éblouit d'abord l'imagination, & qui s'évanouit bientôt devant le flambeau de la réflexion.

I°. Comment & par où prouvera Descartes, que la *Substance propre* des corps, que la matiere formellement constitutive des corps, par exemple, du pain, du vin, du bois, du fer, de l'argent, ne puisse pas, malgré les fluides dont il la suppose extérieurement & intérieurement enveloppée, être atteinte par les sens, sur-tout par le sens du tact ?

Pourquoi l'organe du tact, en pressant fortement un corps, par exemple, un pain, une pomme, un métal, ne pourra-t-il pas atteindre jusqu'au contact immédiat de ce corps ; & écarter les fluides infini-

ment mobiles ; qui se trouveroient d'abord interposés entre les élémens ou la substance propre du corps, & l'organe qui agit avec force pour atteindre cette substance ?

II°. Comment & par où prouvera Descartes, que l'air, que la matiere ignée, que les divers fluides, dont il suppose enveloppée la substance propre des différens corps, soient d'une nature différente dans ces différens corps ?

Pourquoi attribuer la *différente Sensibilité* de l'éponge & du tuf, par exemple, à la différence des fluides logés dans leurs pores, laquelle paroît foncièrement imaginaire : plutôt qu'à la différence même de leur substance propre, différence qui se montre si visiblement réelle ?

L'ACTION DE DIEU, SELON MAGNAN.

1436. SENTIMENT IV. Le Minime Magnan, l'un des beaux génies du dernier siecle, & l'un des restaurateurs de la Philosophie, peu satisfait de tout ce qui avoit été jusqu'alors imaginé par les Philosophes, au sujet des Especes eucharistiques, créa & enfanta sur ce même objet, un systême nouveau, très-ingénieux & très-philosophique, qu'il est facile d'appliquer & d'étendre à tout ce qui concerne la *Qualité sensible* des corps en général.

Tous les Philosophes antérieurs avoient cherché la Sensibilité des corps, dans les corps eux-mêmes ; & ils ne l'avoient pas trouvée. Le célebre Minime la chercha dans l'action de Dieu, & dans les modifications de l'Ame ; & il parut l'avoir saisie.

Selon Magnan, ainsi que selon tous les Philosophes Catholiques, il y a dans l'Eucharistie, avant & après le miraculeux phénomene de la Transsubstantiation, les mêmes especes, ou les mêmes apparences, ou les mêmes accidens : car ces trois ter-

mes, quel qu'en puiſſe être l'objet, ſont ici parfaitement ſynonimes. Mais qu'eſt-ce que ces *Eſpeces euchariſtiques*, avant & après la Tranſſubſtantiation du pain & du vin? Tel eſt le problême à réſoudre; & voici comme le réſout le Philoſophe Minime.

I°. Avant la Tranſſubſtantiation, dit Magnan, les eſpeces du pain & du vin, ſont tout autant de *réalités*. Il y a, dans le pain & dans le vin à conſacrer, une étendue réelle, une couleur réelle, une ſaveur réelle, une figure réelle, une réſiſtance réelle, qui ſont tout autant de propriétés réelles & phyſiques, qu'ont le pain & le vin, d'affecter nos divers organes, nos divers ſens.

II°. Après la Tranſſubſtantiation, il n'en eſt pas de même, dit Magnan: les eſpeces du pain & du vin ne ſont plus que des *apparences*. Dans l'Euchariſtie, il n'y a plus rien de réel & de phyſique, que le Corps de Jéſus-Chriſt: il n'y a plus de couleur réelle, de ſaveur réelle, de figure réelle, d'étendue réelle, d'accident réel.

III°. Comment donc arrive-t-il que nous avons préciſément les mêmes perceptions, au ſujet de l'Euchariſtie, avant & après la tranſſubſtantiation? Par l'*action de Dieu*, dit Magnan, de ce Dieu infiniment indépendant, qui peut faire & qui fait effectivement ſur nos ſens, par lui-même, après la tranſſubſtantiation, les mêmes impreſſions qu'y faiſoient le pain & le vin, avant la tranſſubſtantiation.

Avant la Conſécration, nos ſenſations organiques & mentales étoient produites ou occaſionnées par l'action ou par la réſiſtance du pain & du vin; & elles avoient par-là même hors de nous, des objets réels. (460 & 461).

Après la Conſécration, nos mêmes ſenſations ſont produites ou occaſionnées par la ſeule action de

Dieu ; & elles n'ont hors de nous, aucun objet réel.

1437. REMARQUE. Tel eſt, pour le fonds des choſes, le fameux ſyſtême de Magnan, qui a eu un grand nombre de célebres Adverſaires, parmi les Philoſophes & les Théologiens ; mais qui a eu auſſi des Partiſans ou des Apologiſtes célebres, entre autres, l'illuſtre Boſſuet, dans ſon Expoſition de la Doctrine Catholique.

I°. Ce ſyſtême de Magnan, déplut à beaucoup de Philoſophes & de Théologiens : parce qu'il ſembloit mettre une *différente Senſibilité* dans le pain & dans le vin euchariſtiques, avant & après la tranſſubſtantiation.

Il eſt facile de le juſtifier ou de le réformer à cet égard ; & de faire voir que, dans l'idée de Magnan, mieux préſentée & mieux développée, la Senſibilité eſt exactement la même dans l'Euchariſtie, avant & après la tranſſubſtantiation. (1429).

II°. Ce ſyſtême de Magnan, tel qu'il fut d'abord préſenté & expoſé par ſon Auteur, ſe bornoit à rendre raiſon d'un phénomene unique, de la Qualité ſenſible de l'Euchariſtie.

Il eſt facile de le généraliſer ; & d'en faire réſulter une explication univerſelle de tout ce qui concerne la *Qualité ſenſible* des corps quelconques.

Tel eſt le double développement que nous allons donner ici à ce ſyſtême de Magnan : pour le rendre à la fois & plus philoſophique & plus théologique.

PROPOSITION. I.

1428. *La Qualité ſenſible des Corps, peut être philoſophiquement placée, conformément à l'idée de Magnan, dans une action ou dans un décret de Dieu : d'où ſoient dépendantes & réſultantes les impreſſions ſenſibles de figure, de couleur, de ſaveur, d'odeur, de ſon, de ré-*

fistance, que font naître ou que peuvent faire naître en nous les corps quelconques.

DÉMONSTRATION. I°. Il eft certain que la *Qualité fenfible d'un corps quelconque*, quelque idée qu'on veuille ou qu'on puiffe fe former de cette qualité fenfible, confifte dans une Aptitude qu'a ce corps, à faire naître quelques fenfations, ou quelques perceptions fenfibles, dans une fubftance capable de fentiment; puifque, chercher en quoi & par quoi les corps font fenfibles, c'eft chercher en quoi & par quoi ils font propres à faire naître des fenfations, ou des impreffions fenfibles, à eux relatives. (1423).

II°. Il eft certain qu'aucun corps n'a en lui-même & par lui-même, cette *Aptitude à faire naître des fenfations*; puifque tout corps a en partage une inertie intrinfeque, qui le rend incapable de toute action réelle; & que quand même il auroit en lui-même & par lui-même quelque action réelle, il n'auroit aucune prife fur une fubftance immatérielle, telle qu'eft néceffairement une fubftance capable de fentiment. (461).

III°, Il eft certain que cette Aptitude à faire naître des fenfations, ne peut avoir lieu dans les corps, que dans l'hypothefe où il exifteroit quelque Volonté primitive du Créateur, que nous nommerons *Décret de Dieu, Loi générale de la Nature*; en vertu de laquelle les corps donneroient occafion à l'Etre créateur, de produire par lui-même, dans les fubftances capables de fentiment, telles & telles fenfations, relatives à tels & tels corps: puifque, n'ayant point cette vertu & ce pouvoir par eux-mêmes & comme caufes efficientes, les corps ne peuvent l'avoir que comme caufes occafionnelles & par l'action de l'Agent univerfel de la Nature matérielle.

IV°. Delà il résulte que la *Qualité sensible des corps*, ou l'aptitude qu'ils ont à faire naître des sensations, n'est réellement hors de l'Ame, ainsi que l'a prétendu Magnan ; ou qu'un décret de Dieu, ou que l'action de Dieu.

Quand les corps font actuellement sur notre ame, quelque impression sensible dont ils sont l'objet, ils ont une *Qualité sensible réduite à l'acte.* Et cette qualité sensible n'est, hors de notre ame, que l'*action de Dieu*, qui y produit cette impression relative à ces corps : soit que ces corps existent réellement, & alors cette impression est naturelle ; soit qu'ils n'existent pas, & alors cette impression est miraculeuse & surnaturelle.

Quand les corps ne font actuellement sur notre ame, aucune impression sensible dont ils soient l'objet, ils ont une *Qualité sensible réductible à l'acte.* Et cette qualité sensible est le *Décret de Dieu* ; décret toujours subsistant & permanent, en vertu duquel Dieu est déterminé à produire toujours à l'occasion de ces corps, telles & telles sensations à eux relatives, lorsqu'ils seront en prise à une substance capable de sentiment : soit que ces corps existent, & alors leur sensibilité réductible à l'acte, est naturelle ; soit qu'ils n'existent pas, & alors leur sensibilité réductible à l'acte, est miraculeuse & surnaturelle.

V°. Il est clair que cette *idée de la Sensibilité des corps*, est très-philosophique ; & que cette idée n'est autre chose que celle de Magnan, un peu mieux présentée & un peu mieux développée. Donc la Sensibilité ou la Qualité sensible des corps, peut être très-philosophiquement placée, conformément au systême de Magnan, dans l'action de Dieu ou dans un decret de Dieu. C. Q. F. D.

PROPOSITION II.

1439. *Selon cette idée de Magnan, ainsi développée & ainsi généralisée, il y a dans l'Eucharistie, avant & après la Transsubstantiation, exactement la même Sensibilité, ou la même Qualité sensible.*

DÉMONSTRATION. La Qualité sensible ou la Sensibilité des corps, consiste dans l'*Aptitude à faire naître telles & telles sensations :* donc par-tout où existe la même aptitude, là existe la même sensibilité. Or, dans l'Eucharistie, avant & après la transsubstantiation, existe la même aptitude à faire naître telles & telles sensations : donc, dans l'Eucharistie, avant & après la transsubstantiation, existe la même sensibilité.

I°. Avant le miraculeux phénomene de la Transsubstantiation : la Sensibilité du pain & du vin, consiste en ce qu'en vertu du *Décret par lui porté*, de la Loi générale par lui établie ; Dieu est déterminé à produire toujours, à l'occasion du pain & du vin existans & présens, telles & telles impressions organiques dans nos organes matériels, telles & telles sensations intérieures dans notre ame.

II°. Après le miraculeux phénomene de la Transsubstantiation : la Sensibilité du pain & du vin, consiste en ce qu'en vertu du *Décret par lui porté* & non révoqué, de la Loi générale par lui établie & non révoquée ; Dieu est déterminé à produire toujours, à l'occasion du Corps de Jesus-Christ, substitué au pain & au vin, telles & telles impressions organiques dans nos sens, telles & telles sensations intérieures dans notre ame ; les mêmes précisément, de part & d'autre, qu'il y auroit produites à l'occasion du pain & du vin existans & présens.

III°. La Qualité ſenſible, ou la *Senſibilité des Corps*, eſt leur aptitude à faire naître telles & telles ſenſations organiques & mentales. Cette aptitude eſt le *décret de Dieu*, ou l'action de Dieu. Ce décret ou cette action de Dieu, ſubſiſte de même, & opere les mêmes effets, avant & après la Tranſſubſtantiation.

Donc, avant & après la Tranſſubſtantiation, il y a réellement la *même Senſibilité* dans l'Euchariſtie : quoique la cauſe occaſionnelle de cette ſenſibilité, ſavoir, la ſubſtance du pain & du vin dans le premier cas, & la ſubſtance du Corps de Jeſus-Chriſt dans le ſecond cas, ſoit entierement différente. C. Q. F. D.

OBJECTIONS A RÉFUTER.

Les principales difficultés que l'on fait naître contre le ſyſtême de Magnan, ſe réduiſent à dire, que ce ſyſtême paroît oppoſé à une déciſion formelle du Concile de Conſtance : que dans ce ſyſtême, l'Euchariſtie n'eſt point un Signe ſenſible, n'eſt point par-là même un Sacrement : que ſelon ce ſyſtême, les Eſpeces euchariſtiques ne ſont rien de miraculeux, puiſqu'elles ne ſont rien de réel.

L'HYPOTHESE DE MAGNAN, INCOMPATIBLE PEUT-ÊTRE AVEC LA DOCTRINE DU CONCILE DE CONSTANCE.

1440. OBJECTION I. Le ſyſtême de Magnan, paroît avoir été anathématiſé & foudroyé, même avant de naître, par le Concile de Conſtance ; & il eſt facile d'en fournir la preuve.

Le Concile de Conſtance, dans ſa huitieme Seſſion, a anathématiſé cette propoſition de Jean Wicleff, héréſiarque du quatorzieme ſiecle, Curé de

Lutervoth en Angleterre : dans l'Euchariſtie, les accidens ne demeurent point ſans ſujet : *in Euchariſtiâ, non manent Accidentia ſine ſubjecto*. Donc la contradictoire de cette propoſition condamnée & anathématiſée, eſt une propoſition de foi : donc il eſt de foi, que *dans l'Euchariſtie, les Accidens demeurent ſans leur ſujet*. (626).

Mais s'il eſt vrai que dans l'Euchariſtie il y a des Accidens exiſtans ſans leur ſujet, ſavoir, les Accidens du pain & du vin : n'eſt-il pas naturel de penſer que ces accidens ſont quelque choſe de réel; quelque choſe de permanent en ſoi-même, quelque choſe de diſtingué de l'action ou du décret de Dieu ? Comment donc concilier, avec l'hypotheſe de Magnan, la déciſion du Concile de Conſtance : déciſion unanimement adoptée par l'Egliſe univerſelle ?

RÉPONSE. La doctrine de Magnan n'a aucun rapport, prochain ou éloigné, avec la doctrine de Wiclef. La condamnation de celle-ci, n'entraîne donc aucunement la condamnation de celle-là.

I°. L'une des erreurs de l'héréſiarque Wiclef, conſiſtoit à prétendre que dans l'Euchariſtie, après la conſécration, demeure & ſubſiſte la même ſubſtance du pain & du vin ; & pour le prouver, il raiſonnoit ainſi. Les accidens du pain & du vin, ne demeurent point & ne ſubſiſtent point ſans leur ſujet : or, dans l'Euchariſtie, après la conſécration, demeurent & ſubſiſtent les accidens du pain & du vin : donc, après la conſécration, demeure & ſubſiſte dans l'Euchariſtie, avec les accidens du pain & du vin, la ſubſtance du pain & du vin, laquelle eſt le ſujet ou le ſoutien néceſſaire & indiſpenſable de ces accidens. Telle eſt la doctrine qui a été anathématiſée & foudroyée par le Concile de Conſtance.

II°. En quel ſens & ſous quel point de vue a donc

été condamnée & anathématisée la proposition de Wiclef, dont il est ici question ? Elle a été condamnée & anathématisée dans le sens & sous le point de vue que lui donnoit Wiclef : c'est-à-dire, comme tendant à détruire le dogme de la Transsubstantiation eucharistique.

Dans le Concile de Constance, l'Eglise assemblée a décidé que les *Accidens eucharistiques* ne sont point adhérens à la substance du pain & du vin. Mais elle n'a point décidé que ces accidens eucharistiques soient en eux-mêmes & par eux-mêmes, quelque chose de réel & de permanent hors de l'ame ; quelque chose de distingué de l'action de Dieu & de la sensation de l'ame.

Telle est l'idée que nous donne de cette fameuse décision, le célebre Cardinal Pierre d'Ailli, qui avoit eu tant de part & tant d'influence dans tout ce qui s'étoit passé dans ce Concile : lorsqu'il déclare & qu'il atteste, au sujet des différentes opinions qui partageoient les Ecoles chrétiennes sur la nature même des accidens eucharistiques, que le Concile a condamné uniquement le sentiment de ceux qui admettroient avec Wiclef une *inséparabilité absolue* entre les Accidens & la Substance ; sans condamner aucunement l'opinion de ceux qui, en admettant la réalité de Transsubstantiation, n'admettroient pas des accidens absolus, ou qui prétendroient que les especes eucharistiques ne sont pas des réalités objectives.

L'Eglise, toujours sage dans ses décisions, foudroye impitoyablement les principes hétérodoxes de l'audacieuse Hérésie, qui sappe le dogme ; & elle ne touche point aux hypotheses & aux systêmes d'une religieuse Philosophie, qui, en admettant & en révérant le dogme, s'efforce de le concilier avec la raison. Ainsi, la décision du Concile de Cons-

tance, qui anathématise la doctrine de Wiclef, ne regarde en rien la doctrine de Magnan.

1441. OBJECTION II. Dans l'hypothese de Magnan, il n'y a point d'*Accidens absolus*; & il semble cependant qu'on ne peut guere abandonner ces sortes d'accidens, sans abandonner l'ancienne façon de penser & de parler, qu'a consacré l'usage de l'Eglise.

RÉPONSE. Cette objection ne porte que sur une équivoque & sur une fausse supposition : il est facile de faire évanouir l'une & l'autre.

I°. Si l'on entend par Accidens absolus, des *apparences d'un corps, sans l'existence de ce corps* : il est certain qu'il existe de tels accidens; & le systême de Magnan, loin de détruire une telle vérité, n'a d'autre but & d'autre objet, que d'en donner une explication que puisse avouer la raison. (1418).

II°. Si l'on entend par Accidens absolus, des *apparences d'un corps, qui soient quelque chose de réel & de physique, annexé à ce corps, sans être de ce corps* : il est clair que le systême de Magnan n'admet point de tels accidens dans la Nature. Mais il est certain aussi qu'aucune raison n'oblige d'y admettre rien de semblable.

1442. REMARQUE. Le terme d'*Accidens absolus*, n'est pas d'un usage aussi ancien qu'on pourroit l'imaginer ou le supposer. Il n'a guere été introduit dans les Ecoles philosophiques & théologiques, que depuis le onzieme siecle.

Auparavant, pour signifier la même chose, on employoit le terme d'*Especes eucharistiques* : terme qu'a uniquement adopté, & que semble avoir voulu spécialement consacrer & faire revivre, le saint Concile de Trente.

Sur quoi l'on peut observer, comme en passant, en faveur de l'hypothese de Magnan, que ce dernier terme, celui qu'employoient les anciens Peres de l'Eglise, celui qui a été toujours en usage dans l'Eglise Grecque, celui dont s'est uniquement servi le Concile de Trente, semble signifier plus directement & plus expressément quelque chose qui se tienne du côté de l'ame, que quelque chose qui se tienne du côté de l'objet.

L'HYPOTHESE DE MAGNAN, INCOMPATIBLE PEUT-ÊTRE AVEC LA NOTION DE SACREMENT, ET AVEC QUELQUES PHÉNOMENES DU SACREMENT DE L'EUCHARISTIE.

1443. OBJECTION III. Il est de l'essence de tout Sacrement, d'être un *Signe sensible* : & comme l'Eucharistie est un Sacrement permanent; il est de l'essence de l'Eucharistie d'être un signe persévéramment sensible. Or, dans le systême de Magnan :

I°. L'Eucharistie n'est point un signe sensible, du moins en elle-même & par elle-même : puisqu'elle n'est sensible que par le moyen de l'action de Dieu, laquelle lui est extrinseque & étrangere. (1421).

II°. L'Eucharistie n'est point un signe persévéramment sensible : puisqu'elle n'a une sensibilité réelle & effective, qu'autant que Dieu produit actuellement des sensations à elle relatives, sur quelque sujet qui soit à portée d'en recevoir des impressions organiques & mentales : ce qui n'a point lieu en mille & mille circonstances ; par exemple, quand l'hostie consacrée est renfermée dans le saint Ciboire.

RÉPONSE. Il est certain que le Sacrement de l'Eucharistie, ainsi que tout autre Sacrement, doit être un signe sensible de la grace invisible qu'il est destiné à produire, comme cause efficiente ou comme cause

occasionnelle : puisque telle est la doctrine constante & permanente de l'Eglise de Jesus-Christ. Mais le Sacrement de l'Eucharistie doit-il être sensible *en lui-même & par lui-même* ; & comment doit-il être sensible en lui-même & par lui-même ? C'est ce que n'a jamais décidé cette même Eglise, & ce que personne n'a droit de décider de son autorité privée.

I°. La destination essentielle & la fonction essentielle du Signe : c'est de signifier quelque chose ; c'est d'avertir ou d'instruire de quelque chose, une substance sensible & intelligente. Qu'importe donc que le signe soit sensible par lui-même ou par quelqu'autre chose : pourvu qu'il remplisse également bien sa destination & sa fonction ? (256 & 257).

Ainsi, le Sacrement de l'Eucharistie, n'auroit pas moins réellement la qualité de signe ; quand même il ne seroit pas sensible par lui-même : pourvu qu'il le fût toujours réellement par l'action de Dieu.

II°. Dans l'hypothese de Magnan, telle que nous l'avons expliquée & développée dans les deux propositions précédentes ; le Sacrement de l'Eucharistie est *sensible en lui-même*, autant qu'aucun autre Sacrement, par exemple, autant que le Sacrement du baptême : puisque, dans l'un & dans l'autre Sacrement, la *Sensibilité*, ou l'aptitude à faire naître des impressions organiques & mentales, n'est autre chose que l'action ou le décret de Dieu, d'où résultent ou d'où dépendent ces impressions organiques & mentales. (455 & 457).

III°. Dans l'hypothese de Magnan, le Sacrement de l'Eucharistie a une *Sensibilité permanente* : puisque l'action de Dieu ou le décret de Dieu, qui constituent toute sensibilité, subsistent toujours les mêmes. (1428).

A l'occasion d'une Hostie consacrée, qui est exposée à nos sens, nous éprouvons persévéramment

des sensations à elle relatives. Elle a donc toute la sensibilité qu'on peut desirer.

Quand cette même Hostie est renfermée dans le Saint Ciboire, elle ne fait plus sur nous des impressions à elle relatives. Mais l'action de Dieu ne cesse point sur elle : & en vertu de cette action permanente de Dieu sur elle, comme corps de Jesus-Christ ; elle a & elle conserve réellement les mêmes phénomenes de pesanteur, de résistance, de disposition à affecter nos organes quelconques ; qui auroient lieu dans elle, si elle n'avoit point cessé d'être pain. Elle a donc réellement & la même sensibilité & la même permanence de sensibilité. On peut dire la même chose du vin consacré, que renferme le Calice.

1444. **Objection IV.** Dans l'hypothese de Magnan, la *permanence des Especes eucharistiques*, n'a rien de miraculeux : puisque ces especes ou apparences eucharistiques, avant & après la transsubstantiation, ne sont toujours que la même action de Dieu ; & que cette action de Dieu, n'ayant rien de miraculeux avant la transsubstantiation, ne doit rien avoir non plus de miraculeux, après la transsubstantiation.

Réponse. Le *Miracle* est une interruption de quelque Loi générale & permanente de la Nature : donc il y a un vrai miracle, toutes les fois qu'il y a quelque interruption d'une telle loi. (139).

Or, c'est une Loi générale & permanente de la Nature, que Dieu ne produise point en nous les sensations du pain & du vin ; sans la réalité & sans la présence du pain & du vin : que Dieu ne conserve point la figure, la couleur, la saveur, la pesanteur, l'odeur, la solidité ou la fluidité du pain & du vin ; sans que la substance du pain & du vin existe. Donc, puisque Dieu opere tous ces phénomenes dans les

especes eucharistiques, sans qu'il y ait aucune substance de pain & de vin : il y a un vrai miracle, & un miracle permanent, dans la conservation *des* especes eucharistiques.

I°. Avant la Transsubstantiation, la substance du pain, la lumiere réfléchie à la rencontre de cette substance du pain, l'impression organique faite sur les fibres de notre œil à l'occasion de cette lumiere réfléchie par la substance du pain : voilà les *Causes occasionnelles* de la sensation mentale de vision, que fait naître en nous l'hostie à consacrer.

On conçoit aisément par-là les causes occasionnelles de la sensation mentale de vision, relative au vin à consacrer.

II°. Après la Transsubstantiation, la lumiere réfléchie par miracle à l'occasion du Corps eucharistique de Jesus-Christ, l'impression organique faite sur les fibres de notre œil à l'occasion de cette lumiere miraculeusement réfléchie : voilà les *Causes occasionnelles* de la sensation mentale de vision, que fait naître en nous l'hostie consacrée.

Voilà donc *deux Causes différentes*, la substance du pain & du vin avant la consécration, & la substance du Corps & du Sang de Jesus-Christ après la consécration, qui donnent lieu à *une même vision organique & mentale;* & c'est en cela que consiste le miracle des apparences eucharistiques, relativement au sens de la vue. On peut dire la même chose, à l'égard du sens du tact, du goût, & ainsi du reste.

1445. REMARQUE. Il n'y a, dans tous les miraculeux phénomenes de la Transsubstantiation eucharistique, *aucune cause d'illusion ou d'erreur*, qui soit donnée par l'Auteur de la Nature & de la Religion : parce que le même Dieu qui opere cette miraculeuse transsubstantiation dans son Eglise, a eu soin de prévenir

venir & d'instruire authentiquement cette même Eglise ; sur tout ce qu'il y a de phénomenes miraculeux & permanens dans l'Eucharistie, sur tout ce qui pourroit fournir aux Sens une cause d'erreur ou d'illusion.

1446. OBJECTION V. Selon la Doctrine chrétienne, le Corps de Jesus-Christ, cesse d'être dans l'Eucharistie : quand les *Especes du pain & du vin*, se corrompent & se dénaturent. Donc il y a, dans les especes eucharistiques, quelque chose qui est sujet à se corrompre & à se dénaturer ; & qui ne sauroit être, ni le Corps de Jesus-Christ (*), ni le décret de Dieu, ni l'action de Dieu. Donc, à cet égard, l'hypothese de Magnan est visiblement incompatible avec la Doctrine chrétienne.

RÉPONSE. Cette difficulté, qui paroît si imposante & si décisive contre l'hypothese de Magnan, est fonciérement commune à toute hypothese sur les Especes eucharistiques.

I°. Dans toute autre hypothese que celle de Magnan, il n'est pas moins difficile d'assigner & de déterminer ce qui se corrompt & ce qui se dénature, du côté des especes eucharistiques. Car il faut y faire corrompre & y faire dénaturer, ou l'Espace qui contient le Corps de Jesus-Christ, lequel espace est essentiellement incorruptible en lui-même ; ou l'air & la matiere subtile que l'on suppose dans cet espace, lesquels sont naturellement incorruptibles en eux-mêmes, & n'ont ici aucune cause particuliere de corruption ; ou quelque Quantité interne & radicale du pain & du vin détruits, que l'on supposeroit remanente dans cet espace, & qui évidemment n'est

(*) Christus, resurgens ex Mortuis, jam non moritur : mors illi ultrà non dominabitur. *Rom.* 6, ℣. 9.

& ne sauroit être qu'un être absurdement imaginaire. (1433 & 1434).

II°. Dans l'hypothese de Magnan, la *cessation d'existence*, qui a lieu dans le Corps de Jesus-Christ, n'a rien dont il soit bien difficile de rendre raison. L'altération des Especes eucharistiques n'est qu'apparente : la cessation d'existence dans Corps de Jesus-Christ, après un certain tems d'apparente altération dans ces Especes, est réelle.

En instituant le Sacrement de l'Eucharistie, pourra dire Magnan, Dieu a décerné & voulu que le Corps de Jesus-Christ soit réellement substitué à la substance du pain & du vin. Dieu a par conséquent décerné & voulu que le Corps de Jesus-Christ existe & subsiste dans l'hostie & dans le calice ; précisément autant qu'y auroit existé & subsisté la substance du pain & du vin : que le Corps de Jesus-Christ cesse d'exister & de subsister dans l'hostie & dans le calice ; précisément comme auroit cessé d'y exister & d'y subsister, au bout d'un tems plus ou moins long, dans telles & telles circonstances de choses, la substance du pain & du vin.

Dieu connoît exactement, pourra dire ensuite Magnan, comment & en quel tems précis, dans telles & telles circonstances de choses, seroit parvenue à s'altérer, à se corrompre, à se dénaturer, la substance du pain & du vin. Et, à l'occasion de ces mêmes circonstances de choses, il fait cesser l'existence du Corps de Jesus-Christ dans le pain & dans le vin consacrés ; précisément comme auroit cessé & fini d'y exister la substance du pain & la substance du vin ; si ce pain & ce vin n'avoient point été consacrés & transsubstantiés.

L'HYPOTHESE DE MAGNAN, INCONCIALIBLE PEUT-ÊTRE AVEC QUELQUES PRINCIPES DE LA VRAIE PHILOSOPHIE.

1447. OBJECTION VI. Nous avons observé précédemment, & nous avons fait voir plus d'une fois, que les *Qualités sensibles* des Corps ne sont autre chose que leur matiere, leur mouvement, leur différente contexture, leur différente affinité, la différente combinaison de leurs parties élémentaires. Nous disons & nous prétendons ici que la Qualité sensible des Corps, consiste dans un Décret ou dans une Action de Dieu. Comment concilier ces deux choses entr'elles ?

RÉPONSE. La *Qualité sensible* des Corps, peut être envisagée, ou dans l'Ame, qui en reçoit la perception ; ou dans le Corps quelconque, qui cause cette perception à l'Ame.

I°. La Qualité sensible des Corps, envisagée dans l'Ame qui en a la perception, n'est qu'une *Modification spirituelle de l'Ame* ; & cette modification spirituelle ne ressemble en rien à la substance matérielle à laquelle elle se rapporte, & qui en est la vraie Cause physique, efficiente ou occasionnelle. (30, 461, 489, 491).

II°. La Qualité sensible des Corps, envisagée dans les Corps eux-mêmes, n'est autre chose que leur matiere, leur mouvement, leur diverse contexture, leur diverse affinité, leur diverse combinaison de parties ; par où ils deviennent propres à faire naître en nous différentes sensations organiques, différentes sensations mentales.

Mais comme la Matiere n'est par elle-même & de son propre fonds, qu'une *Substance inerte :* elle ne feroit naître en nous aucune sensation organique,

aucune sensation mentale, sans le Décret & sans l'Action de Dieu.

C'est donc uniquement en vertu de ce Décret & de cette Action de Dieu, qu'elle devient réellement propre à faire impression sur nous; & qu'elle acquiert à notre égard, la *Qualité sensible* dont il est ici question.

III°. Deux corps différens, par exemple, le sucre & l'absinthe, une orange & un caillou, un morceau de fer & un morceau de bois, une pinte d'eau & une pinte de vin, ont une différente Sensibilité, ou une différente Qualité sensible: parce qu'ils ont une différente nature, une différente contexture, un différent assortiment de parties élémentaires, qui donnent lieu, comme *Causes occasionnelles*, à une différente action de Dieu sur nos organes, à une différente action de Dieu sur notre Substance intelligente & sensible. (267 & 272).

Ainsi, il n'est aucunement difficile de concilier ce que nous avons dit ailleurs sur les Qualités sensibles des Corps, avec ce que nous disons ici sur la *Qualité sensible* de la Matiere en général: puisque par-tout nous disons précisément la même chose; savoir, que la Matiere n'est par elle-même & de son propre fonds qu'une Substance inerte, qui n'a d'action sur les Esprits & sur les Corps, qu'autant que lui en donne l'Agent universel de la Nature, ou l'Etre incréé & créateur.

RÉSULTAT DE CETTE SECONDE SECTION.

1448. OBSERVATION. De tout ce que nous venons d'observer & d'exposer, dans toute cette seconde Section, il paroît résulter que *la Qualité sensible de la Matiere, n'est guere mieux connue que son Essence même.*

I°. Avant que Magnan eût enfanté son hypothese

& son systême sur la Sensibilité des Especes eucharistiques; Descartes avoit annoncé & démontré que le monde réel ne ressemble en rien au monde apparent. (491 & 495).

Par cette découverte, envisagée comme elle doit l'être, il avoit préparé le monde philosophe à mieux envisager la *Qualité sensible de la Matiere*; & à s'en former des idées plus philosophiques, que celles qu'en donne comme machinalement une aveugle habitude.

II°. Il est clair que de toutes les hypotheses qu'on a imaginées jusqu'à présent, pour rendre raison de la Qualité sensible de la Matiere, il n'y a que celle de Magnan qui soit bien philosophique.

Mais quelque philosophique que soit cette hypothese de Magnan; ce n'est toujours qu'une hypothese, dont rien n'établit suffisamment la réalité, du moins dans ce qui concerne le miraculeux phénomene des especes eucharistiques. Il est démontré que la chose peut absolument être ainsi: mais estelle ainsi réellement?

III°. L'hypothese de Magnan, telle que nous l'avons développée & réformée, est une hypothese évidemment ingénieuse, évidemment très-philosophique: puisqu'elle rend raison, d'une maniere très-simple, très-satisfaisante, très-analogue aux vrais principes de la moderne Philosophie, de deux grands phénomenes de la Nature & de la Religion; savoir, du phénomene de la *Qualité sensible de la Matiere*, & du phénomene des *Especes eucharistiques*.

Mais cette hypothese, si ingénieuse & si satisfaisante, est-elle quelque chose de plus qu'une hypothese; est-elle une vérité physique, une vraie réalité dans la Nature? C'est ce qu'aucune preuve décisive & complette ne démontre efficacement, du moins dans ce qui a trait au mystere eucharistique.

TROISIEME SECTION.

RAPPORTS DE LA MÉTAPHYSIQUE AVEC LA PHYSIQUE : OU INTRODUCTION A LA PHYSIQUE.

1449. OBSERVATION. LES *Connoiſſances humaines* forment comme une chaîne indéfiniment étendue, dont tous les anneaux & tous les chaînons ſont néceſſairement liés les uns aux autres ; & dont le *premier chaînon* eſt la Métaphyſique.

Otez ce premier chaînon ; & vous ſentirez aiſément, ſi vous réflechiſſez ſur vos idées, ſi vous voulez les analyſer & les rapporter à quelques Points fixes, que vous ne ſavez à quoi tient & ſur quoi porte tout le reſte de vos connoiſſances, ſoit en genre de Phyſique, ſoit en genre d'Hiſtoire, ſoit en genre même de Mathématiques : puiſque toutes ces connoiſſances ont néceſſairement pour baſe, les Principes métaphyſiques que nous avons expoſés & établis dans tout cet Ouvrage.

Nous nous bornerons ici, à jetter un coup-d'œil ſur la Phyſique ; & à montrer en quoi & comment elle eſt néceſſairement liée à la Métaphyſique.

IDÉE DE LA PHYSIQUE.

1450. DÉFINITION. La Phyſique eſt la *Science des corps ;* c'eſt-à-dire, de toutes les ſubſtances qui ſont propres à affecter nos ſens, & dont l'enſemble forme ce viſible Univers.

I°. Le *Spectacle de toute la Nature matérielle*, de toutes les propriétés qui la caractériſent, de toutes les loix auxquelles elle eſt ſoumiſe, de toutes les cauſes qui la mettent en action, de tous les phénomenes qui émanent ou de ſa nature ou de ſes loix

ou de ses causes ou de son mouvement, tel est l'objet de la Physique. (1245).

D'où il résulte que les spéculations métaphysiques que nous venons de faire sur la Matiere en général, dans les deux précédentes Sections, sont comme une préparation ou comme une introduction nécessaire à la Physique.

II°. La Physique, ou la Science des Corps, envisagée dans son sujet, c'est-à-dire dans l'Esprit humain, consiste indivisiblement dans deux choses : savoir, dans la *connoissance des Phénomenes*, & dans la *connoissance des Causes* d'où dépendent ces phénomenes.

Dans l'étude de la Nature visible, vouloir connoître les *Causes physiques*, sans en connoître les Phénomenes : ce seroit vouloir absurdement la fin, sans vouloir le moyen d'où dépend nécessairement cette fin.

Dans l'étude de la Nature visible, se borner à la connoissance des *Phénomenes physiques*, sans remonter jusqu'à la connoissance des Causes d'où émanent ces phénomenes : ce seroit réduire l'Esprit humain à des fonctions de sensation ; & lui interdire les plus nobles fonctions de sa nature, les fonctions d'intelligence & de génie.

III°. La Physique, envisagée dans sa marche & dans sa méthode, est une *Science d'analyse* : c'est-à-dire, une Science dans laquelle il faut nécessairement remonter des effets connus, aux causes inconnues ; ou dans laquelle la recherche des causes générales & particulieres, dépend nécessairement de l'observation & de l'analyse des divers phénomenes sensibles, auxquels donnent lieu ces causes en elles-mêmes & par elles-mêmes insensibles.

Quelles sont, par exemple, les *Loix générales du Mouvement* ; ou selon quelles regles, variables ou

invariables, naît, subsiste, se communique, s'altere & se détruit le mouvement, dans les différens corps qui forment ce visible Univers ? Voilà ce que peut m'apprendre la seule expérience : voilà ce que ne sauroit m'apprendre aucune spéculation métaphysique, séparée de l'observation des phénomenes ?

IV°. La Physique, envisagée comme analysant ou comme généralisant ses connoissances expérimentales, soit pour séparer en différens groupes les objets de ses observations, soit pour rapporter & pour lier à quelques causes primitives & communes les divers phénomenes par elle observés, est comme une *application de la Métaphysique*, aux choses matérielles & sensibles : puisqu'alors elle opere sur ces choses matérielles & sensibles, ainsi généralisées ou ainsi analysées par le moyen de l'Abstraction métaphysique, d'après des théories purement idéales, qui ont dépendu dans leur principe, mais qui dans leur progrès ne dépendent plus du rapport des Sens.

Objets de la Physique et de la Métaphysique.

1451. Observation. Nous avons déjà fait voir ailleurs, qu'*une même espece de choses*, peut, sous différens points de vue, être l'objet de différentes Sciences (251). Il est facile & il ne sera pas hors de propos de montrer ici, en peu de mots, comment & en quoi, dans le spectacle de la Nature visible, certaines mêmes especes de choses, peuvent être & l'objet de la Physique & l'objet de la Métaphysique.

I°. Le *Monde visible*, envisagé en lui-même, c'est-à-dire, dans les principes physiques qui le constituent, dans les propriétés matérielles qui le caractérisent, dans les différentes Loix de mouvement

qui sont comme incorporées avec lui, qui l'animent & qui le perpétuent, est l'objet de la Physique : puisque, dans tout cela, il est du ressort des sens, il est objet sensible.

Ce même Monde visible, envisagé dans ses rapports essentiels avec une *Cause incréée & créatrice*, infiniment active & infiniment intelligente, de qui il ait reçu sa primitive existence, à qui il doive son action réguliere & permanente, est l'objet de la Métaphysique : puisque cette Cause incréée & créatrice, cette Cause infiniment active & infiniment intelligente, qui devient l'objet à connoître, & à la connoissance duquel mene si naturellement & si irréfragablement l'observation de ce Monde visible, n'est aucunement un objet sensible, un objet qui soit du ressort des Sens.

A cet égard, la Métaphysique, dans tout ce qui concerne la théorie de Dieu, est comme une préparation & comme une introduction nécessaire à la Physique : celle-ci commence, là où celle-là finit.

II°. Les *Loix primitives de la Nature visible*, considérées comme incorporées avec cette Nature visible, comme faisant partie de sa constitution & de son action, sont l'objet de la Physique : puisque, sous ce point de vue, elles sont des objets sensibles, ou des objets qui ont action & qui font impression sur nos sens.

Ces mêmes Loix primitives de la Nature visible, considérées comme tout autant de *Volontés primitives d'un Être incréé & créateur*, sont l'objet de la Métaphysique : puisque, sous ce point de vue, auquel il faut toujours nécessairement revenir en derniere analyse, elles sont des objets insensibles, ou des objets sur lesquels les sens n'ont & ne peuvent avoir aucune prise.

Il y a trois Loix primitives de la Nature visi-

ble, desquelles semblent dépendre & auxquelles semblent se rapporter toutes les autres : ces trois Loix primitives sont la *Loi d'impulsion*, la *Loi d'Attraction*, la *Loi d'Affinité ;* ainsi que nous l'avons observé & expliqué dans le premier traité de notre Physique. Le Physicien, par l'observation des phénomenes, découvre & démontre l'existence de ces Loix primitives. Après quoi, il s'arrête ; & il n'a garde d'aller plus avant.

Par exemple, demandez à un Physicien, pourquoi tel ou tel phénomene arrive : il vous montrera en quoi & comment ce phénomene est une dépendance nécessaire de telle Loi générale & primitive de la Nature. Demandez-lui ensuite, pourquoi telle Loi générale & primitive existe, plutôt qu'une Loi toute différente. Il vous répondra très-philosophiquement qu'on ne rend & qu'on ne peut rendre d'autre raison des Loix générales & primitives de la Nature : sinon qu'il a plu librement à l'Auteur de la Nature, qu'il existât *tel Ordre de choses*, qu'operent efficacement & persévéramment ces Loix générales & primitives ; plutôt qu'un autre Ordre de choses, qu'auroient produit & perpétué des Loix différentes. (*Phys.* 77 & 1429).

III°. Le *Regne animal*, envisagé dans tout ce qu'il a de phénomenes sensibles, est l'objet de la Physique : puisque, sous ce point de vue, il mene à des connoissances dont l'objet est du ressort des sens ; telles que sont celles qui ont pour objet l'accroissement, le dépérissement, la reproduction, la différente grandeur, la différente figure, la différente organisation, les différens mouvemens méchaniques, des diverses especes animales.

Ce même Regne animal, envisagé dans ses rapports essentiels avec une *Substance sensible & intelligente dans l'Homme*, avec une *Substance sensible &*

non intelligente dans la Brute, eſt l'objet de la Métaphyſique : puiſque cette Subſtance ſenſitive, intelligente ou non-intelligente, que ſuppoſent néceſſairement une foule de phénomenes de ce Regne, n'eſt aucunement un objet qui ſoit ou qui puiſſe être en priſe au rapport des ſens.

On voit par-là, comment la théorie du Regne animal, eſt eſſentiellement liée à la Métaphyſique ; à cauſe du Principe ſenſitif qui en eſt l'ame : puiſqu'il eſt viſible que les phénomenes de ce Regne, ne dépendent pas ſimplement des Loix générales de la Méchanique, ou de ces Loix générales de la Nature, qui donnent l'action à la ſimple Matiere.

Il n'en eſt pas de même, du Regne végétal, du Regne minéral, du reſte de la Nature inanimée. Là tout eſt dépendant des ſimples Loix méchaniques, tout eſt objet de la ſimple Phyſique.

PRINCIPES MÉTAPHYSIQUES DANS LA PHYSIQUE.

1452. OBSERVATION. Dans toutes les Sciences humaines, l'*Art ſcientifique* conſiſte à paſſer du connu à l'inconnu, par la voie de l'induction & du raiſonnement. La Phyſique n'eſt point une ſcience différente des autres, à cet égard.

I°. Il eſt certain d'abord que l'*expérience & l'obſervation ſont la baſe fondamentale de toute la Phyſique* : puiſqu'il eſt viſible que l'Eſprit humain n'a par lui-même aucune idée innée, aucun principe métaphyſique, d'où il puiſſe déduire les différentes propriétés des corps, leur différente maniere d'être & d'agir ; & qu'il n'y a que l'expérience & l'obſervation qui puiſſe lui apprendre ſi le marbre eſt ſolide, ſi l'eau eſt liquide, ſi l'or eſt ductile, ſi les planetes ſont en repos ou en mouvement, ſi la mer a un flux

& un reflux, si le Quinquina est un fébrifuge, si la Manne est un purgatif, & ainsi du reste.

Mais l'*expérience & l'observation ne sont pas seules la Physique :* puisque mille & mille expériences, mille & mille observations, faites & refaites avec le plus grand soin, sur une même espece de choses, & sur une infinité d'especes différentes de choses, ne sont encore que le fonds préliminaire sur lequel ou d'après lequel doit opérer l'Esprit humain ; pour remonter à la connoissance des causes inconnues, par la connoissance de leurs phénomenes connus ; pour découvrir la chaîne générale des choses, par le moyen de quelques-uns de leurs chaînons ; pour chercher & pour saisir l'ensemble de la Nature visible, dans l'inspection de quelques-unes de ses branches & de ses parties.

II°. Il est certain ensuite, qu'après s'être inébranlablement établie sur l'expérience & sur l'observation, qui lui fournissent comme des *Points fixes & assurés*, sur lesquels elle peut s'appuyer avec confiance, & d'où elle peut s'élancer en liberté vers le sanctuaire des Vérités générales & abstraites, qui seules font la vraie science : la Physique a droit d'appeller à son secours les *Principes métaphysiques*, pour analyser, pour généraliser, pour enchaîner entre elles ses différentes connoissances ; & pour opérer sur ces connoissances physiques, émanées de l'expérience & de l'observation, comme opere la Métaphysique ou la Géométrie, sur des connoissances purement métaphysiques ou géométriques.

Par exemple, après avoir découvert par l'expérience & par l'observation, que tout Mobile qui est en prise à deux Forces motrices, se meut dans la diagonale d'un parallélogramme formé sur la direction & sur le rapport de ces deux forces motrices : la Physique peut, en généralisant cette idée du

Mouvement composé, déterminer quelle route doit suivre & quel espace doit parcourir, dans un tems déterminé, ce mobile & tout mobile quelconque, corps terrestre ou corps céleste, sur la surface de la terre ou dans l'immensité des cieux; sans avoir après cela aucun besoin, à cet égard, d'interroger l'expérience, & de consulter l'observation.

III°. Il est certain encore qu'il y a certaines parties de la Physique, qui, généralisées par le moyen de l'Abstraction métaphysique (336 & 592), donnent prise aux *Principes géométriques*; & qu'alors la Physique peut opérer sur ces objets ainsi généralisés, comme la Géométrie opere sur des objets purement géométriques. Ce sont les plus brillantes parties de la Physique, & celles que l'on nomme *Sciences physico-mathématiques*: telles que sont la Méchanique, l'Optique, la Catoptrique, l'Astronomie, & ainsi du reste.

IV°. Il est certain enfin que *la Physique est une Science essentiellement dépendante & des observations expérimentales & des spéculations métaphysiques*: puisque ce n'est que par ce double moyen, indivisiblement lié l'un à l'autre, qu'elle peut éclairer & intéresser l'Esprit humain; qu'elle peut mériter le vrai nom de Science.

Otez à la Physique, les *Principes métaphysiques & géométriques*; & dès-lors elle ne sera plus qu'une Science aveugle & empyrique, telle qu'est la Médecine chez les Charlatans.

Détachez la Physique de l'expérience & de l'observation; & dès-lors, livrée aux vagues & arbitraires spéculations, abandonnée aux frivoles & discordantes hypotheses, elle ne sera plus qu'une Science romanesque, qu'un malheureux échaffaudage de rêves creux, indigne de l'attention du Philosophe & du Sage.

RÉSULTAT GÉNÉRAL DE TOUTE CETTE THÉORIE, OU :

1453. CONCLUSION. De tout ce que nous venons d'expofer & d'établir, dans toute cette théorie des Etres infenfibles, dans tout ce Cours complet de Métaphyfique, facrée & profane, il réfulte vifiblement, ainfi que nous l'avons déjà antérieurement obfervé & annoncé.

I°. Que *la Métaphyfique eft la plus néceffaire & la plus intéreffante de toutes les Sciences :* puifqu'elle a pour objet, tout ce qu'il importe le plus à l'Efprit humain, de bien connoître ; & qu'elle eft comme un flambeau univerfel par où doit néceffairement être éclairé & dirigé ce même Efprit humain, dans toutes les Sciences qui peuvent devenir l'*objet* de fes connoiffances.

II°. Que *la Métaphyfique n'eft pas une Science auffi difficile & auffi inacceffible qu'on pourroit fe l'imaginer :* puifque dans tout ce Cours complet de Métaphyfique, il n'y a rien qui foit hors de la portée d'aucun Efprit jufte & folide, qui aura quelque pénétration, quelque étendue, & quelque ftabilité dans fes idées.

III°. Que *l'on fe fait évidemment de fauffes idées de la Métaphyfique, quand on fe la repréfente comme un abîme interminable, où tout eft fans fonds & fans confiftance, où tout eft ténebres & écueils :* puifqu'elle n'eft telle, que dans les indigeftes idées de quelques ténébreux Métaphyficiens, qui ne favent pas la faifir & la montrer telle qu'elle eft.

IV°. Que *ce Cours complet de Métaphyfique, eft deftiné à faire un même Tout, avec notre Cours complet de Phyfique :* puifque, formés fur un même plan métho-

dique, ces deux Ouvrages tendent conjointement à un même but général, qui est de mettre sous les yeux, le sublime spectacle ou le sublime tableau de la Nature entiere ; l'un, de la Nature insensible & immatérielle ; l'autre, de la Nature matérielle & sensible ; & que de leur ensemble ou de leur Tout, résulte le Cours de Philosophie, le plus complet, le plus intelligible, le plus intéressant, que l'on ait encore en aucune Langue.

FIN.



FAUTES A CORRIGER.

Pages.	Lignes.	Fautes.	Lisez:
8	8	1039. OBSERVATION.	1038. OBSERVATION.
38	7	Qui eſt-ce donc qui	Qu'eſt-ce donc qui
69	4	il y a une vraie	il a une vraie
103	33	& ne reſſemble	ne reſſemble
134	15	on fait revivre	ont fait revivre
288	4	par connoiſſance de	par la connoiſſance de
362	15	qui ont été exercées	qui ont été exercés
388	13	nier dans celles-ci :	nier dans ceux-ci :
396	16	ſenſitif & poſſible :	ſenſitif eſt poſſible :
423	9	rapidement formée,	rapidement formé,
425	1	entre une eſpace	entre une eſpece
481	14	de la *Réproduction*	de la *Reproduction*
489	22	poule qui le couvre ;	poule qui le couve ;
518	32	matérielle. (119 & 185).	matérielle. (119 & 135).
523	3	dans le Sacrement,	dans ce Sacrement,
559	10	ailleurs. (1193) que le	ailleurs que le
610	18	1425. RÉFUTATION.	1435. RÉFUTATION.
624	29	1435. REMARQUE.	1445. REMARQUE.

TABLE

TABLE ALPHABÉTIQUE

DES MATIERES,

qui fait de tout cet Ouvrage, un vrai

DICTIONNAIRE DE MÉTAPHISIQUE

ET DE PHILOSOPHIE.

Ce signe = signifie ici jusqu'à. Par exemple, 349 = 360, signifie que la matiere indiquée est traitée depuis le numéro 349, jusqu'au numéro 360.

Premier numero du second volume, 577 : premier numero du troisieme volume, 1035.

AB

D E

E C

L A

Fin de la Table des matieres.

3 vols.
J. G. Aspin
13. 5. 81



